EL PROBLEMA ** DEL ATEISMO

** CATEDRA PABLO VI



:átedra **Pablo VI**, fiel a su trayec-
e servicio al universitario, quiere
er a sus problemas y pretende
ar con profundidad y apertura el
na del ateísmo. Su método, como
ı Iglesia misma, es el diálogo.

nos podrán pensar que se trata de
blema inexistente. "Muchos son, sin
o, los que hoy día se desentienden
) de esta íntima y vital unión con
la niegan en forma explícita. Es
eísmo uno de los fenómenos más
de nuestro tiempo. Y debe ser
ado con toda atención" (C. VATI-
, Const. *Gaudium et spes*, n. 19).

CATEDRA PABLO VI

CURSO 2.º

EL PROBLEMA DEL ATEISMO

EDICIONES SIGUEME
Apartado 332
SALAMANCA
1967

Censor: GERMÁN MÁRTIL
Imprímase: MAURO RUBIO, obispo de Salamanca
1 de marzo de 1967

Núm. Edición: ES. 276

ES PROPIEDAD — Depósito Legal: 204-1966 — PRINTED IN SPAIN

Industrias Gráficas Visedo. - Hortaleza, 1. - Teléfono *7001 - Salamanca, 1967

CONTENIDO

Introducción

Prof. Dr. Enrique FREIJO BALSEBRE

Catedrático de la universidad de Salamanca

La "Cátedra Pablo VI", en su segundo curso, se planteó *el problema del ateísmo,* cuyas conferencias y coloquios ofrecemos ahora al lector. Durante el desarrollo del curso se hizo un sondeo a los universitarios salmantinos que asistieron al mismo y que expresaron espontáneamente su opinión. Desde estas páginas los organizadores de la "Cátedra Pablo VI" les agradecen sinceramente su colaboración. El resultado de este sondeo lo encontrará el lector en un apéndice de este volumen. Y es desde este resultado desde donde hemos querido plantearnos las siguientes reflexiones introductorias al presente libro que recoge los trabajos del curso sobre *El problema del ateísmo.*

Llama significativamente la atención el que entre las causas a las que los universitarios que respondieron al sondeo atribuyen la génesis de las posiciones ateas entre los estudiantes de hoy, ocupen los primeros lugares aquellas que pueden ser consideradas como autóctonas e intrínsecas a la propia esfera religiosa: el *escándalo de la Iglesia* que, a veces, no se muestra consecuente con la doctrina evangélica que propone a los hombres, y las deficiencias en la *formación religiosa* recibida. Estas dos raíces del ateísmo tienen, para los universitarios sondeados, preferencia sobre otras posibles raíces, que también fueron estudiadas en el curso y que tradicionalmente han sido consideradas como las principales razones de la *pérdida de fe* de los jóvenes en los años de la universidad: la constatación de las injusticias sociales en el seno de sociedades oficialmente cristianas, el espíritu científico presentado como incompatible con la fe religiosa, el atractivo de las doctrinas marxistas o existencialistas, etc.

Sin duda que las respuestas de estos universitarios no tienen un valor sociológico riguroso, pues se trató de un sencillo sondeo sobre la opinión de los asistentes al curso, sin pretensiones de sacar conclusiones definitivas. Pero creemos que sugieren y justifican las siguientes reflexiones que intentan una aproximación a la comprensión de las dimensiones en que la juventud estudiante actual se plantea personalmente el problema de su actitud religiosa.

Parece que las respuestas de los universitarios sugieren que es la misma religión cristiana recibida la que, ya por su presentación educativa doctrinal, ya por las realizaciones prácticas y vitales de quienes la profesan, resulta más directamente responsable de posibles crisis religiosas que pueden conducir al universitario hasta actitudes ateas. En segundo lugar, las respuestas sugieren igualmente que se piensa que esto no tendría que ser forzosamente así, v que sus resultados podrían evitarse en favor de la fe religiosa, con una formación religiosa más adecuada y seria y con una praxis de la Iglesia más auténtica. Es decir, lo que se hace, en el fondo, es someter a crisis y a revisión tanto las formas de educación de la fe de la juventud por parte de la Iglesia, como la actividad social de la misma.

El problema es grave y, desde luego, no puede ser evitado ni por los dirigentes pastorales ni por los responsables de la formación de la conciencia cristiana en el seno de la Iglesia. Puesto que lo que, en última instancia, aquí se acusa es que son, precisamente, las más hondas y profundas aspiraciones y energías religiosas de la persona las que quedan insatisfechas y resultan no cubiertas ya sea por la proposición corriente que se recibe del mensaje evangélico, ya por la vida religiosa que se aprecia en las comunidades eclesiales. En consecuencia sería, paradójicamente, la misma insatisfacción religiosa la que conduciría a muchos jóvenes estudiantes al abandono de la fe y de la práctica cristiana.

Se diría por tanto, que lo que frecuentemente hace a muchos estudiantes ateos, o, por lo menos, provoca en sus espíritus fuertes vacilaciones e inseguridades religiosas, es su personal y ascendente consciencia religiosa, consciencia que no es satisfecha y se ve frustrada de hecho ante una educación religiosa pueril, pusilánime y mítica, y ante una praxis desencarnada y evasiva. Es el mismo anhelo religioso de los jóvenes estudiantes de más rica sustancia interior, de amar sinceramente a sus prójimos y a su Dios, *el que se ve frustrado ante mentalidades, actitudes y estructuras eclesiásticas inauténticas y sofisticadas.*

Desde luego son pocos los que en la Iglesia han tomado consciencia de la gravedad de esta problemática y ambivalente situación en que se sitúan ciertos desarrollos de la crisis religiosa de la juventud actual. Generalmente se prefiere seguir anatematizando superficialmente al "marxismo ateo y salvaje", al "existencialismo angustioso y psicopatológico", al "neo-positivismo racionalista y escéptico", e incluso se sigue mirando con oculto recelo a los desarrollos y descubrimientos de la ciencia misma a la que se supone en manos de hombres antirreligiosos y desaprensivos de mala voluntad. Simultáneamente, se prefiere mantener a toda costa "las posiciones conquistadas", el precario sistema de seguridades que un pensamiento y una sociedad burguesa pseudocristiana ofrece como posibilidad de pervivencia de una fe religiosa infantil y abstracta que se cree ha de seguir bastando para colmar las aspiraciones religiosas de los hombres y de los jóvenes más serios de nuestros tiempos. Pero esto no es así y, en consecuencia, se corre el riesgo, por ejemplo, de que los universitarios más sinceros y responsables dimitan de aquella "minirreligiosidad" sofisticada y busquen serenar sus almas y satisfacer sus personales aspiraciones religiosas paradójicamente en la "mística atea" de otras soluciones aparentemente más atractivas, sinceras y humanas.

Lo dicho hasta aquí nos lleva a intentar una aproximación de *interpretación religiosa* del fenómeno del ateísmo contemporáneo y de sus formas. A la cual parece invitar el mismo Concilio Vaticano II, que llega a afirmar que en la

"génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes, en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión" (Const. past. *Gaudium et spes*, n. 19).

Quisiéramos aclarar que lo que aquí pretendemos no es afirmar que la "psicogénesis religiosa" sea la exclusiva causa explicativa de toda forma de ateísmo contemporáneo. En último término nos hemos de topar con el personal *mysterium fidei* de toda actitud creyente o increyente. Nuestro intento es más parcial y más humilde: consiste en mostrar que la motivación religiosa autóctona ha de ser suficientemente valorada y tenida en cuenta si se quiere comprender seriamente el fenómeno del ateísmo contemporáneo, especialmente en ambientes universitarios.

* * *

Una primera dirección en la que se puede descubrir la posible psicogénesis religiosa del ateísmo contemporáneo, podría ser formulada de la siguiente manera: el hombre actual, especialmente el intelectual y el universitario educado en la rigurosidad y racionalidad del método de la ciencia de hoy, no puede encontrar satisfacción a sus aspiraciones religiosas y a la necesidad de una mística para su vida y acción en un dios y en una religión que, muy frecuentemente, le son propuestos saturados aparentemente de rasgos míticos y de ritos mágicos, puesto que el espíritu científico y técnico es contradictorio radicalmente con la mentalidad mítica y con las prácticas mágicas.

Destaca, en este sentido, la protesta de la mentalidad científica frente a un dios que parece empeñado en injerirse desde fuera, intolerablemente, en las series sucesivas de las causas materiales físico-químicas, biológicas, sociológicas, etc., y pretende de esta forma dar "explicaciones" pseudocientíficas que puedan ser homologadas con aquellas que el esfuerzo, el rigor y la crítica de los especialistas más preclaros han logrado establecer.

Este dios que resuelve milagrera y cómodamente las interrogantes o las lagunas actuales de las ciencias, es una especie de nueva x que se introduce entre las integrales de los físicos, de extraña mutación génica que se mete en las líneas filéticas de los biólogos, de misteriosa motivación inaprensible que condiciona comportamientos psicológicos o sociológicos, etc. Evidentemente, este dios injerente no puede ser tomado en serio por el pensamiento autónomo del científico, ni mucho menos responder a las aspiraciones religiosas de su espíritu.

Se trata, por tanto, de un dios inútil. Y, fijémonos bien, no sólo de un dios *científicamente* inútil, puesto que no pasa de ser una pseudo-incógnita, una pseudo-mutación o una pseudo-motivación, etc., sino, lo que es más grave, *religiosamente* inútil, ya que un científico que sinceramente busque una fe religiosa, jamás podrá creer piadosamente en las incógnitas de sus fórmulas, en las mutantes de sus líneas filéticas, ni en las motivaciones de comportamiento de los individuos o los grupos sociológicos, por muy desconocidas que, en un momento dado, todas ellas le resulten. Este "dios categorial", que pretende ser una causa más entre otras causas físicas, biológicas, psicológicas o sociológicas, que se presenta como una incógnita x, entre otras incógnitas, w, y o z; como una mutación entre otras de las que alteran el código genético de los seres vivos; como una motivación de conducta de individuos y grupos entre otras motivaciones, intelectuales o afectivas, hereditarias o ambientales, conscientes o inconscientes..., sólo puede ser científicamente falso y religiosamente inútil.

Al hombre y al joven actual, que haya sido cultivado científicamente, no le quedará más remedio que protestar y rebelarse contra este dios. Tratará, por una parte, de asegurar la autonomía de su ciencia, de su pensamiento y de su acción, para defenderlas de injerencias injustificadas y

extrañas, y esto es, en parte, lo que ha pretendido hacer, desde el punto de vista de la metodología y epistemología de la ciencia, el neo-positivismo actual. Buscará, por otra parte, la respuesta a sus últimas interrogantes y a sus más hondas aspiraciones y anhelos, "en otra parte". Si desespera de encontrar este otro sitio, su impulso religioso queda frustrado y se transpone en agnosticismo o escepticismo; otras veces, se acaba absolutizando e hipostasiando inconscientemente a la misma ciencia que resulta convertida así en el absoluto incondicionado. El ateísmo científico aparece entonces, psicogenéticamente, como el paradójico resultado de una consciencia y de un sentimiento religioso ascendente, que apuntando a un dios más auténtico y formas de vivencia religiosa más purificadas y profundas, fueron frustrados y no llegaron a plenificarse.

En una segunda dirección se puede seguir, igualmente, el proceso diagnóstico de un similar desarrollo ateísta. El hombre inconformista de hoy —y el universitario suele ser uno de ellos— que busca la promoción de las personas y de la sociedad mediante un humanismo integral y el compromiso en pro de la construcción de una sociedad más justa y de un mundo mejor, trata de fundar su pensamiento y su acción en una mística que sea fuente permanente de vitalización de su fe, de su esperanza y de su entrega. Esta búsqueda, que es radical y psicológicamente religiosa, no encuentra muchas veces respuesta, paradójicamente, en un dios y en una religión que parecen invitar constantemente al conformismo y a la evasión. Es preciso reconocer sinceramente al marxismo que, frecuentemente, formas de cristianismo excesivamente saturadas de talante burgués habían perdido ideológica y praxiológicamente su originario elán revolucionario. El dios en el que se decía creer encubría difícilmente su condición de reflejo hipostasiado y proyectado de las legítimas aspiraciones de liberación y perfección de los propios "pobres de Yavé". El "pueblo elegido" por este dios había, en consecuencia, de contentarse y satisfacerse con las lejanas y oscuras promesas de un cielo ajeno y extraño.

Este pseudohumanismo trascendente implicado en una religión angelista, desencarnada, formulada más para "las almas" que *para los hombres*, imposibilitaba la puesta en juego de las energías religiosas de los creyentes en pro de la construcción de un *reino de Dios* entre los hombres, dinamizado por la justicia, la libertad y el amor.

Resulta además, que, muy frecuentemente, el angelismo religioso o eclesiástico se alía curiosamente con un contradictorio temporalismo, mediante la fórmula del reparto equitativo de poderes sobre el pueblo junto con las "fuerzas de este mundo": "toma tú el dominio económico y político, con tal de que me dejes a mí el dominio sobre las conciencias".

Este dios alienante, indiferente y tiránico al mismo tiempo, que promete bienes celestiales mientras tolera el despojo de los bienes terrenales, creado a imagen y semejanza de la sociedad capitalista y burguesa, resulta sospechoso y provoca a la rebeldía no sólo a las aspiraciones humanistas del hombre honrado y sanamente idealista, sino también a su misma sensibilidad e impulso religioso. El intelectual que pretende encontrar un método de interpretación de la realidad y de la historia para iluminar su transformación o su marcha, el hombre de acción que busca anhelante su mística y su espiritualidad, se encontrarán religiosamente defraudados por este dios y esta religión.

Quizás por esto pueda ser que el atractivo que las teorías marxistas y sus organizaciones prácticas ejercen, a veces, sobre los más generosos jóvenes estudiantes y obreros creyentes, sea, en el fondo, un atractivo de hondura religiosa. Y el ateísmo marxista —por lo que tiene precisamente de ateísmo y, tal vez, sólo por esto— pueda ser también comprendido como frustración religiosa de la que los creyentes somos más responsables de lo que acostumbramos a pensar.

Una tercera dirección descubre otro cauce de la psicogénesis religiosa del ateísmo contemporáneo. El existencialismo, en alguna de sus direcciones, quizá haya expresado

ateamente la protesta religiosa frente a un dios cosificado e irreconciliable con la personalidad del hombre, frente a un dios enemigo de su libertad, responsabilidad e iniciativa. El hombre de hoy, que se ha hecho muy consciente de su personal autonomía, se muestra extraordinariamente celoso y sensible frente a cualquier limitación de su necesidad de afirmación de sí mismo. Y se hace así incompatible con ese dios. Quiere saberse libre y creador de su propia vida, por lo que entiende que Sartre le diga: "aunque dios existiera, daría lo mismo". Comprende que esta afirmación, que parece blasfema, es en el fondo cierta: que no hay nadie —y Dios no puede ser este alguien— que le exima de su libertad y responsabilidad ni de la tarea de su autorrealización.

Pero si el dios de que le han hablado o en el que le han educado se presenta como un alguien que se opone desde fuera al dinamismo libre de su pensamiento o de su acción, a su intento de autoafirmación, sólo podrá prescindir de él, si no luchar prometeicamente contra él. Serán entonces, precisamente, sus propias fuerzas religiosas y morales las que son puestas en juego en favor de su mismo ateísmo existencial. De nuevo vuelve frecuentemente a ser de esta manera el ateísmo expresión frustrada de la religiosidad del hombre moderno.

Puede que ocurra que la crisis religiosamente más seria que sufra el hombre moderno no se encuentre tras ciertas formas del ateísmo contemporáneo, sino, paradójicamente, tras ciertas formas caducas de religiosidad. El descenso de la consciencia y del sentimiento religiosos y cristianos viene frecuentemente provocado por una "religiosidad de orden" rutinaria y establecida, que ha perdido su impulso transformador y vive en "coexistencia pacífica" con las fuerzas de opresión de los pueblos y de los débiles y con el materialismo intrínseco al capitalismo. Su dios paternalista y burgués —especie de empresario jefe del gran trust cósmico— parece empeñado en asegurar y mantener las condiciones objetivas, económicas y sociales, políticas e ideológicas, discriminativas de los hombres y de los pueblos, que impiden la unificación de la comunidad fraternal de los hijos de un mismo Padre.

Así se mantiene "la mala consciencia" inoperante del creyente no comprometido con su fe, mediante la compensación pseudo-religiosa de ciertas formas de beneficencia, de la pseudo-caridad limosnera, de las prácticas rutinarias, de mal encubiertas supersticiones, etc. De esta forma, va aminorándose poco a poco la sustancia y el ímpetu religioso de nuestras tradicionales sociedades "cristianas", que se acercan progresivamente al materialismo más descarnado y a un ateísmo muchas veces más religiosa y cristianamente verdadero que el expresado por aquellas formas a las que nos hemos referido.

* * *

La consciencia religiosa ascendente de la humanidad, y especialmente la Iglesia, ha de hacerse prontamente cargo del sentido profundo que encierran las formas contemporáneas de ateísmo. Sólo una seria profundización en las exigencias religiosas de los hombres y en el sentido liberador de la palabra revelada de Dios, hará que la Iglesia pueda sacar del tesoro religioso de la humanidad y del depósito de la revelación, aquella respuesta religiosa y cristiana desde la cual el hombre moderno pueda vivir adultamente su fe.

Pero hay que empezar por tener el valor de afirmar que frecuentemente la presentación teológica del dios, padre de los hombres, y del misterio salvador de Cristo y de su Iglesia, ha favorecido aquellas frustraciones religiosas que pueden impulsar al hombre y al joven moderno a abandonar su fe, cuando pretende legítimamente abandonar el mito, o a dejar de luchar por el establecimiento del *reino del Hijo de Dios,* cuando precisamente se decide a luchar por la promoción del *reino del Hijo del hombre.*

Lo que aquí se plantea a la consciencia religiosa son dos problemas sumamente serios. El primero de ellos es el problema de la *desmitificación de la fe* y, en concreto, de la fe cristiana. El mito parece haber sido la forma de expresión religiosa correspondiente a una mentalidad prelógica. La psicología contemporánea ha encontrado un cierto paralelismo entre la mentalidad mítica de las sociedades menos evolucionadas y la estructura peculiar del pensamiento infantil. De aquí que la forma mítica de expresión de la vivencia religiosa parece corresponder a una inmadurez y a un infantilismo del espíritu humano.

Lo verdaderamente importante de esta especie de prereligiosidad mítica no son propiamente los contenidos mismos de los mitos o las fórmulas de las prácticas más o menos mágicas que los acompañan, sino el trasfondo, oscuro pero real, que tratan de expresar y la referencia *numinosa* que hacen al sentido último, inabordable e inexpresable, de la realidad y del *alma* humana.

Por el contrario, la religiosidad madura ha de hacer referencia a la manera como hoy día, una personalidad promovida, consciente, libre y responsable, pueda vivir los problemas sobre las ultimidades del mundo y de la vida, en la opción y aceptación voluntaria de los compromisos de una fe adulta.

Cabe señalar que el cristianismo tal y como frecuentemente se vive sociológicamente en el mundo actual presenta abundantes elementos proto-religiosos que adulteran la pureza de la fe en Cristo y en la Iglesia, y que pueden repugnar muy seriamente a la mentalidad científica y crítica del hombre que busca esforzadamente su madurez. La humanidad está concluyendo su adolescencia y está abocada a abandonar definitivamente cualquier residuo mítico y vestigio mágico en favor de una elevada consciencia de sí y libertad interior. Pero en las expresiones elaboradas de la fe cristiana y en la praxis litúrgica de los sacramentos de la Iglesia quedan todavía demasiada ganga mítica y apariencia mágica. La responsabilidad de la teología posconciliar va a ser muy grande tanto frente a la tarea de purificar la fe de todo residuo mítico, como de liberar la liturgia de cualquier impregnación mágica.

Para lo primero, la teología podrá seguir haciendo uso de las formas filosóficas de expresión, siempre que tenga en cuenta que también la filosofía ha sido sometida a una profunda ascesis crítica que la ha obligado a abandonar sus amplias sistematizaciones excesivamente paranoides que perduraron hasta tiempos muy recientes, como por ejemplo, las correspondientes a las raíces pitagóricas y platónicas del pensamiento occidental.

Para lo segundo, la acción litúrgica habrá de evitar la menor apariencia de práctica mágica. Y así, por ejemplo, la comunidad cristiana y el mundo en medio del cual ésta vive, han de entender claramente que la gracia sacramental reconciliadora con el Padre en Jesucristo, no se asemeja a ninguna especie de fuerza "*mana*" sobrenatural que invada mecánicamente a "lo sagrado".

La "desmitificación de la fe" debe llevar a la Iglesia a una fuerte confrontación de sí misma con Cristo y con su palabra por una parte, y con el mundo actual, su mentalidad y su praxis, por otra, para poder así responder religiosamente al hombre adulto de hoy. Precisamente se plantea aquí un segundo trascendental problema a la Iglesia: el de su praxis transformadora del mundo por la caridad. El mundo debe ser expresado y entendido religiosamente mediante el mensaje evangélico de Cristo, pero debe ser también radicalmente transformado por la fuerza del amor de Cristo. La Iglesia, el pueblo de Dios, debe recuperar urgentemente su originario "elán revolucionario" para impulsar en la caridad el avance de la historia y preparar así, en la búsqueda de la verdad y de la justicia, de la libertad y del amor, la definitiva transformación "cualitativa" del mundo y de la sociedad unanificadas en Cristo.

Quizá el hombre de hoy anhele y busque a Dios más de lo que se sospecha. Y sus profundas crisis religiosas y

el atractivo ante las distintas formas de ateísmo, puede ser que no nos muestren, en el fondo, otra cosa. Pero busca a un Dios que pueda ser digno de él, para poder él mismo hacerse digno de su Dios. El ímpetu misionero y el amoroso anhelo evangelizador del pueblo de Dios, tendrá entonces ante sí una grandiosa tarea: la de dar a conocer a Cristo a una humanidad adulta.

Ante el horizonte del espíritu científico y técnico del hombre de hoy, Dios sólo puede presentarse como una metahipótesis trascendental que responda a la pregunta que interroga por las condiciones de posibilidad de la totalidad de la realidad. Sin duda que la ciencia no resuelve metahipótesis, pues las mismas condiciones de su verificabilidad sólo pueden darse con la conclusión de la grandiosa experiencia espacio-temporal de la "evolución creadora". Pero la interrogante queda abierta, la hondura de la realidad guarda su misterio y parece querer señalar al fondo que la fundamenta, dinamiza y envuelve trascendiéndola.

Ante la inquietud transformadora del hombre actual que quiere humanizar la tierra mediante su trabajo, y preparar una casa más digna para sí y para todos en esta tierra, Dios sólo puede ser el primer compañero que compromete al hombre en su propia praxis creadora y que está empeñado en la construcción de un cielo y una tierra nuevas, en solidaridad con todos los hombres de buena voluntad.

Ante la necesidad de afirmación del hombre de hoy en su dignidad, personalidad y autonomía, Dios sólo puede ser el Tú absoluto, primer garante de su libertad y de su opción, cuyo amor rompe la incomunicabilidad, cuya entrega y participación, a través de los hermanos, plenifica y autorrealiza.

Dios es el Tú que se busca siempre y que ha salido al encuentro del hombre. El Dios que se ha revelado en Cristo no es ninguna hipóstasis personificada de las fuerzas ocultas de la naturaleza, ni del inconsciente colectivo de la humanidad; ni el superempresario capitalista, ni ningún *leader* totalitario, ni ningún tú dogmatista y posesivo... Dios es siempre distinto: es el Padre común que ama y respeta a todos los hombres y los congrega mediante el soplo de su Espíritu en la gran familia de su Hijo y con todos los hermanos y en la comunión radical del cosmos entero y de su historia recapitulada, vencidas todas las alienaciones.

Estos fueron los temas que se desarrollaron en el 2.º curso de la "Cátedra Pablo VI" de Salamanca, con cuyas conferencias y coloquios puede ya contar el lector.



1

Fenomenología del ateísmo

Prof. Dr. Luis S. GRANJEL

Catedrático de la universidad de Salamanca

BUSCANDO conferir rigor en su tratamiento al tema que es ahora obligación mía exponer, he considerado conveniente limitarme al examen de lo que dentro de su problemática, a juicio mío, y creo no equivocarme al pensar de este modo, refleja mejor la situación de desconcierto íntimo, de duda y perplejidad, cuando no, tantas veces, de completo vacío, que el hombre moderno, occidental, culto, evidencia al ser examinado por el flanco creencial, religioso, de su existencia y su conducta. Si de este grave problema someto a estudio, como me propongo hacer, únicamente su faceta más extremosa, aquella en la cual el problema, por irresuelto, ha sido capaz de empujar a la existencia de quien lo vive hacia el derrumbadero de la enfermedad, podrá objetárseme que desorbito la realidad, y el reproche, no cabe duda, estaría justificado en parte; mas tampoco puede negarse que precisamente tal planteamiento permite, mejor que ningún otro, ahondar en la entraña del tema objeto de estudio y descubrir su motivación.

De las ciencias que tienen por cometido el conocimiento del hombre, dentro del saber antropológico por tanto, es la psicología la destinada a descubrir y describir la intimidad del existir humano, los ocultos resortes de nuestra conducta. Resulta comprensible hayan sido los psicólogos, y de éstos los ocupados de analizar las perturbaciones del comportamiento humano, los primeros en exponer las consecuencias que se derivan de la ausencia en la vida del hombre, en su personal existir, de una creencia, sea ésta la que fuere.

En la imposibilidad de abarcar, en el limitado marco de una conferencia, el complejo panorama de este encuentro

de la psicología con la religión, he considerado lo más útil, para los fines que aquí se persiguen, exponer, con cierto pormenor, los rasgos que singularizan, y de modo bien acusado por cierto, el capítulo religioso de las teorías psicológicas junguianas, en cuya motivación, hemos de confirmarlo, representó papel fundamental el indiferentismo religioso de amplios sectores de la sociedad europea de nuestro siglo, esa particular situación creencial cuyo examen será objeto del cursillo que hoy se inicia. Lo que voy a exponerles considérenlo ustedes sólo como prólogo de lo que han de decirles quienes me sucedan en esta cátedra. Mi misión se limita a ofrecerles una idea, que desearía resultara clara y suficiente, de las consecuencias que el ateísmo puede originar en la existencia humana, y éstas tal como las ha estudiado y expuesto un investigador, un psicólogo, que en su indagación y a la hora de enjuiciar los resultados de sus pesquisas se ha mantenido siempre en una actitud alejada de la que imponen al creyente sus convicciones religiosas.

* * *

Las ideas psicológicas de Karl Gustav Jung no pueden considerarse simplemente como continuación, aunque no ortodoxa, del pensamiento freudiano, o cual una solución de compromiso entre las teorías, contrapuestas, de Freud y su antiguo discípulo Adler. La aceptación ecléctica, por Jung, de las interpretaciones que del proceso neurótico dan aquellos autores y el empleo, en ciertos enfermos, de sus métodos psicoterápicos, no afecta en nada al núcleo original de sus investigaciones y los principios psicológicos de ellas deducidos. Su psicología posee, anotémoslo ya, una doble raíz: es la primera la formación psiquiátrica de Jung, sólidamente cimentada durante su especialización en la clínica que dirigía Bleuler, y en los años de docencia, desde 1905 a 1913, en la universidad de Zürich. Corresponde la segunda a su adscripción a la escuela psicoanalítica de Sigmund Freud.

El empirismo clínico puso a Jung en camino hacia la consecución de sus más importantes descubrimientos psicológicos. Repetidamente el empleo de las técnicas psicoterápicas, tanto adlerianas como freudianas, llevó a Jung al fracaso con ciertos neuróticos. Eran éstos siempre enfermos adultos; ante ellos, los métodos "reductivos", la interpretación de sus síntomas como consecuencia de una "actitud infantil" o una "dependencia paterna", no conducía a ningún resultado positivo. Le fue necesario a Jung establecer una distinción, de principio, entre neurosis de la primera y de la segunda mitad de la vida. La situación vital de la juventud y la madurez no admiten comparación; los problemas que en ambas pueden plantearse al hombre tampoco. Resultó claro que las técnicas psicoterápicas precisarían partir, ante estas dos situaciones existenciales, de principios teóricos distintos. Si Freud y Adler habían estudiado la psicología del hombre joven y sus trastornos, Jung precisó conocer la del hombre adulto.

Para Jung la madurez, en su aspecto psíquico, representa un replegamiento paulatino de aquellas energías vitales que pusieron, durante la juventud, al hombre en contacto con la vida y el mundo en que su existencia se desenvolvió. La libido, dando al término el significado de energía inespecífica, no precisamente sexual, como postuló Freud; la libido, repito, queda con ello desvinculada de los estímulos exteriores y es puesta ahora al servicio de un proceso interior, anímico, dirigido al enriquecimiento de la personalidad. Sobreviene, consecuentemente, un cambio en la persona; pero tal cambio, especifica Jung, no es una variación de la original predisposición hereditaria, sino de la orientación general. Esta modificación, que se consigue mediante el enfrentamiento con el inconsciente, la califica Jung de "función trascendente".

El análisis psicológico de neuróticos adultos, reiterado, permitió a Jung alcanzar, en su conocimiento de la personalidad humana, zonas hasta entonces ignoradas y que se extienden tras el inconsciente personal, simple reservorio de lo olvidado pero vivido un día por el propio sujeto. Jung

da nombre a este reino, de fronteras dilatadas, por él descubierto: lo llamará "inconsciente colectivo". El conocimiento de cuanto en él anida es la tarea que emprende el hombre adulto a quien, a tal empresa, le empujan la edad y el término de un modo de vivir. El inconsciente colectivo, puntualiza Jung en uno de sus ensayos, "es la poderosa herencia espiritual del desarrollo de la humanidad, que renace en la estructura cerebral de cada individuo"; en él se hallan contenidas las formas funcionales y vitales heredadas de los antepasados.

El yo, la "persona", según Jung, se hace o existe, por tanto, en la línea fronteriza que separa dos grandes mundos, igualmente reales y objetivos: el mundo de la realidad exterior —circunstancia témporo-espacial— y el de la realidad interna —inconsciente colectivo—. Los elementos de este inconsciente colectivo reciben de tal objetividad su capacidad para ser extrayectados, y de este modo conocidos por la conciencia humana bajo la forma de imágenes o ideas con valor simbólico. La mitología y las formas religiosas de todos los tiempos y culturas serían su expresión.

La introyección de la libido, a la que antes aludí, suceso que en la vida del hombre tiene lugar en su madurez, suscita el proceso de individuación. "Pasada más de la mitad de la vida, escribe Jung, se produce aquella extraña modificación que podría designarse como inversión de la dirección vital del alma". En la individuación alcanza el hombre la "mismidad" de su ser (el "sí-mismo", según la terminología junguiana); es, pues, la individuación, repitiendo palabras de su definidor: "una conversión en individuo", y si por individualidad entendemos nuestra más íntima particularidad o singularidad última e incomparable, "conversión en el sí-mismo". Por tanto individuación podría traducirse por realización del "sí mismo".

Los elementos existentes en el ámbito heredado, colectivo y ancestral, del inconsciente colectivo, con los que el hombre toma contacto en el transcurso del proceso de individuación, han recibido de Jung la denominación de "arquetipos". Son éstos, los arquetipos, dice, "los fundamentos recónditos del alma consciente o, con otra imagen, sus raíces, que no sólo se han adentrado en la tierra, en el suelo, sino en el mundo en general. Los arquetipos son sistemas de dispositivos, imagen y emoción a la vez. Los heredamos con la estructura cerebral, con el aspecto psíquico de esa estructura". Su transmisión, invariable en lo primordial, como herencia psíquica, explica la reproducción de leyendas y mitos en pueblos de muy distinta cultura, sin relación mutua de ningún género, o separados por espacios de tiempo notables.

Las imágenes o símbolos arquetípicos que, sucesivamente, van a ser enfrentados al yo consciente en el proceso de individuación, son, primero, la "sombra", nuestra "otra parte", o "hermano tenebroso", como también lo denomina Jung, formada por aquellas tendencias o actividades, contrapuestas a la orientación consciente, que fueron rechazadas por ésta a zonas profundas del inconsciente. Sigue a la "sombra" el hallazgo de la "imagen del alma" (que en el hombre la designa Jung como "anima" y en la mujer como "animus"). Representa el complemento sexual de la psique; su signo erótico será, por tanto, opuesto al de la conciencia. Así como "cada hombre lleva consigo desde siempre la imagen de la mujer", ésta guarda en su psique "una imagen congénita del hombre". Sobrepasada la relación del yo con esta "imagen del alma", tiene lugar el conocimiento, por la conciencia, de otros dos arquetipos de personificación también diferente en ambos sexos: en el hombre simboliza el "principio espiritual" (al que Jung denomina "antigua sabiduría"); la contrafigura femenina simboliza la "objetiva verdad de la naturaleza" (denominada "alma mater"). Vienen a representar, uno y otra, lo más primitivo, que siempre es, en el hombre, de índole espiritual, y en la mujer de carácter material. El conjunto que forma esta doble imagen del mundo inconsciente ha recibido de Jung el nombre genérico de "personalidades-Maná".

Sólo una etapa le queda al yo consciente por recorrer en el camino de su total individuación. Tal proceso, dice Jung, «nos vuelve a conducir de forma natural hacia nosotros mismos, que somos un algo existente y vivo, cogido entre las imágenes de dos mundos y sus energías, sólo vagamente sospechadas, pero bastante más claramente sentidas. Este "algo" nos resulta extraño y, sin embargo, cercano; somos nosotros mismos y, no obstante, no lo podemos reconocer. Este "algo" es un punto central, virtual, de una constitución tan misteriosa, que lo podrá exigir todo... Este punto central lo he llamado el "sí-mismo"». Con este concepto del sí-mismo como centro real de la totalidad psíquica, Jung incluye en su psicología una idea de evidente raigambre religiosa; da entrada a la idea de Dios, como vamos a ver, en la antropología médica.

* * *

Sobrepasada la asimilación, por la conciencia, de la "sombra", el "anima" o "animus" y las "personalidades-Maná", la individuación, decía, enfrenta al hombre con un arquetipo, según Jung, específicamente religioso, constituyente de la capa más profunda del psiquismo. Es natural pensar, supuesta tal peculiaridad, que las consecuencias de su conocimiento estarán matizadas por la situación creencial, previa, del individuo en tal coyuntura. En otras palabras: el creyente, cualquiera que sea su credo religioso, sorteará esta última etapa de la individuación sin que problema alguno altere o desquicie su personalidad psíquica. Para Jung, toda religión, valorada psicológicamente, constituye una preparación del hombre adulto para aquella crisis de su existencia: "Todas las religiones, escribe Jung, contienen promesas del más allá, una meta transmundana que hace posible que el mortal viva la segunda mitad de la vida con un afán parecido al de la primera".

Existe por tanto en el hombre, y como herencia ancestral, digámoslo con palabras del propio Jung, "un pensar

con imágenes primitivas, con símbolos más viejos que el hombre histórico, congénitos en él desde los primeros tiempos, y que sobreviven a todas las generaciones, llenando por siempre de una manera viva los fundamentos de nuestra alma". El refluir de la libido hacia estos planos profundos del psiquismo, en el proceso de la individuación, reactiva tales imágenes heredadas; en el hombre en tal situación sobreviene algo que, como explica Jung, "no se trata de fe ni de saber, sino del acuerdo entre nuestro pensamiento y las protoimágenes de nuestro inconsciente, matrices irrepresentables de aquellas ideas que nuestra conciencia acaba pensando siempre". Y de este modo el hombre alcanza, en su intimidad, ese fondo último que Jung designa como el "sí-mismo". Considero necesario explicar la doctrina junguiana sobre la naturaleza y el significado de tal elemento del psiquismo inconsciente.

"Intelectualmente, nos dice Jung, el "sí-mismo" no es más que un concepto psicológico; es una construcción destinada a expresar una esencia no recognoscible, a la que nosotros no logramos comprender como tal, pues sale de los límites de nuestra capacidad comprensiva". No puede, sin embargo, dársele categoría semejante a la conferida a los restantes arquetipos, pues, para Jung, el "sí-mismo" supone la complementación consciente-inconsciente, finalidad primordial de la individuación. "El sí-mismo, en otros términos, constituye un factor que engloba al "yo" consciente. No sólo incluye a la psique consciente, sino también a la inconsciente, y es por tanto una personalidad que, por decirlo así, también coincide con nosotros". Hasta aquí la propia versión junguiana.

Uno de los más autorizados comentaristas de Jung, la doctora Jolan Jacobi, opina que el alumbramiento del "sí-mismo" significa para la personalidad consciente no sólo un desplazamiento del centro psíquico que hasta entonces poseía, sino, como consecuencia de ello, una actitud ante la vida y una concepción de la misma absolutamente modificada, es decir, una "transformación" en el sentido literal de la palabra. La "transformación" a que alude la

doctora Jacobi, lo que el propio Jung califica de "formación del sí-mismo", y que él ha comparado repetidas veces a una "conversión religiosa", es, al igual que esta última, "un estado subjetivo cuya existencia real no puede ser certificada por ningún criterio exterior; resiste a todo intento de descripción y explicación, y tan sólo el que ha realizado esta experiencia es capaz de comprender y atestiguar su realidad". El paralelo del proceso de individuación con la experiencia mística queda de manifiesto en lo expuesto.

Recordemos la capacidad de extrayección, de proyección exterior, que poseen los contenidos del inconsciente colectivo, y cómo el hombre vive fijado a tales imágenes primordiales o simbólicas en tanto que la individuación no le revela su verdadera naturaleza. Este hecho, mucho más evidente en el primitivo, ha recibido, sabido es, la denominación de "participación mística". En el hombre actual persiste, a juicio de Jung, un resto, bastante poderoso aún, de tal "participación mística"; precisamente sería la individuación la que conduciría al reconocimiento y anulación de tales proyecciones, y, consecuentemente, digámoslo con palabras del propio Jung, a que "el centro de gravedad de la personalidad total desvíe su posición. Cesa de estar en el yo, que es meramente el centro de la conciencia, y se localiza en lo que podría llamarse el punto virtual entre la conciencia y el inconsciente. Este nuevo centro podría denominarse el sí-mismo. Si una transposición tal tiene éxito, resulta en el acabar con la "participación mística".

Enlazamos aquí con la última característica que se hace preciso examinar en el "sí-mismo" junguiano. Para nuestro autor la inmortalidad personal no es más que una idea psíquica que intenta traspasar los límites de la finitud consciente. La individuación permite al hombre tal creencia, tal es lo que opina Jung al escribir: "La ilusión, en cuanto a los poderes superiores del consciente, conduce a la afirmación: yo vivo. Si, por conocimiento del inconsciente, esta ilusión es desmoronada, el inconsciente aparece como algo objetivo del que el yo es una parte... Es como si un

ser superior de forma humana naciese invisiblemente en el individuo como un cuerpo espiritual que nos ha de servir de morada futura".

* * *

Las ideas de Jung sobre lo divino, al igual que toda su psicología, son fruto exclusivo de la observación empírica, y nunca se muestra su autor predispuesto a salir de este terreno para sostener conclusiones que salven tal relatividad. Consecuentemente, yo no pretenderé aquí filiar a Jung en una u otra confesión religiosa, como tampoco aquilatar lo que de ortodoxia, si existe, o de heterodoxia, puedan contener sus teorías. Consigno sus deducciones y no busco someterlas a un análisis crítico que las evalúe; las admito tan sólo en lo que tienen de hecho histórico.

Dos cualidades primordiales informan o individualizan la idea junguiana de la divinidad. Son éstas: la realidad psicológica de su existencia y, a su lado, la imposibilidad de cualquier demostración científico-natural de la misma. "Lo que se halla colocado más allá de nuestra razón, escribe Jung, de todos modos ha de ser inaccesible a ésta. Por tanto, si utilizamos el concepto de un Dios, con ello formulamos sencillamente un determinado hecho psicológico, o sea, la independencia y el poder superior de ciertos contenidos psíquicos, que se expresan por su facilidad para obstruir la voluntad, para obsesionar la conciencia y para influir sobre disposiciones de ánimo y sobre actos". Ante este hecho empírico, y como tal indisputable, "la competencia de la psicología en cuanto ciencia de experiencia, sólo llega a determinar si el tipo encontrado en el alma debe o no debe ser calificado metafóricamente, en virtud de la investigación comparada, por ejemplo, de *imagen de Dios*". Concluye Jung: "como el sol al ojo, así corresponde Dios al alma... Por consiguiente, el alma tiene que tener en sí una posibilidad de relación, una correspondencia con la esencia de Dios; de lo contrario, no podría haber relación alguna con ella. Esta correspondencia es, formulada psicológicamente, el arquetipo de la imagen de Dios".

La afirmación desfavorable de la ciencia ante el problema de Dios no implica, a juicio de Jung, la negación de su existencia; demuestra únicamente la imposibilidad, por parte de aquélla, de alcanzar su conocimiento. De otra parte, la realidad que Jung concede a la divinidad es sólo de orden psicológico. Ya en uno de sus primeros trabajos, en su libro *El inconsciente,* escribía: "El concepto de Dios es una función psicológica, absolutamente necesaria, de naturaleza irracional, que no tiene nada que ver con la existencia de Dios. Pues a esta última cuestión el entendimiento humano no puede contestar nunca; y mucho menos puede dar prueba alguna de Dios".

El arquetipo de lo divino, hasta el momento de la individuación proyectado simbólicamente, en el caso del hombre creyente, o bien simplemente olvidado, es traído a la luz de la conciencia, y con ello revalorizado, cuando en el curso de aquélla la interiorización libidinosa lo potencializa con un significado y un valor del que hasta entonces carecía. Y es en este momento cuando su acción sobre la psique puede ser de resultados nefastos si no es comprendido y asimilado convenientemente. En el análisis de neuróticos adultos, así como de enfermos mentales, y de otra parte en sus estudios sobre la psicología de ciertos pueblos primitivos, cree Jung haber hallado suficientes pruebas para confirmar la realidad de sus conclusiones y permitirle exponerlas como lo hace.

Tema esencial en su investigación es el de las relaciones entabladas entre la conciencia de quien vive tal proceso y el arquetipo divino del inconsciente colectivo. "Las religiones han establecido, reconoce Jung, este círculo energético por medio del trato litúrgico con los dioses (las dominantes del inconsciente colectivo) en forma concretista. Pero esta forma y manera está para nosotros demasiado en contradicción con el entendimiento y su moral cognoscitiva; no podemos considerar esta solución del problema ni como ejemplar ni siquiera como posible. En cambio, sí concebimos las figuras de lo inconsciente como dominantes

colectivas, y, por tanto, como fenómenos o funciones psicológico-colectivas, suposición que no contradice, en modo alguno, a nuestra conciencia intelectual". Dicho en otros términos: la postura junguiana viene a ser una solución de compromiso que trata de conciliar su cientifismo, cargado de prejuicios racionalistas, y la necesidad ineludible de reconocer la realidad de ciertos fenómenos puestos en evidencia, y de modo reiterado, por la experiencia clínica.

Esta relatividad inherente a la idea junguiana de la divinidad, su reducción a elemento puramente psicológico, sin realidad por tanto fuera de la mente humana que la forja, queda claramente demostrada en el siguiente texto de su obra *Psychology and Religion*: "Sería una triste equivocación si cualquiera tomase mis observaciones como una especie de prueba de la existencia de Dios. Prueban tan sólo la existencia de una imagen arquetipo de la deidad, que en lo que a mí toca, es todo lo más que podemos asegurar psicológicamente acerca de Dios".

* * *

En la segunda mitad de su existencia, antes pretendí explicarlo, la vida humana experimenta un cambio radical; si hasta entonces se orientó abiertamente hacia la vida que discurría en torno suyo y la convivencia, "dándose" a ella, ahora aquel giro llevará al hombre a enfrentarse, de espaldas a toda inclinación pasada, con un nuevo problema: el de su muerte. Con razón escribe Jung: "La muerte es psicológicamente tan importante como el nacimiento, y como éste, es una parte integrante de la vida". Este enfrentamiento con la finitud existencial, el abocamiento insoslayable de la propia vida hacia su muerte, la proximidad de tal suceso, motiva el brotar, en la intimidad del hombre, de un ansia o anhelo que empuja su alma tras el deseo, concretado o sólo confusamente sentido, de pervivir, de perdurar y salvar algo en la aniquilación corporal de la muerte.

Si relacionamos este ansia de inmortalidad que acosa al hombre cuando atraviesa con su vida el cuadrante de su madurez, con el proceso de individuación que también ahora sobreviene, poseeremos una imagen bastante acertada de las oscuras fuerzas psíquicas que, según la interpretación junguiana, obran en el hombre adulto. Sólo necesitamos añadir, para completar este esquema, un factor circunstancial, temporal, finamente analizado también, y valorado en toda su importancia, por Jung: me refiero a la situación religiosa del hombre moderno. "Nuestra actitud moderna, escribe Jung, mira orgullosamente hacia atrás sobre las brumas de la superstición y de la credulidad medieval o primitiva y olvida enteramente que lleva toda la vida del pasado en los pisos inferiores del rascacielos de la conciencia racional". Tan ciega actitud encierra un grave peligro, pues el hombre de nuestros días, carente de toda creencia, ha de enfrentarse, en una hora de su vida, con aquella experiencia interior para la que nadie lo ha preparado, ante la cual ningún dogma, aceptado de antemano, puede auxiliarle.

La persistencia del pasado, aun el más remoto, la conservación de reacciones ancestrales en forma de arquetipos, explican la posibilidad de que tales imágenes puedan ser reactivadas en la edad adulta, cuando la interiorización libidinosa las arranca de las profundidades en que permanecieron hasta tal momento ignoradas e inoperantes. La reaparición del problema religioso, dotado ahora de un carácter esencial vital, como problema personal, que acontece en el tránsito crítico de la madurez, está motivado, a juicio de Jung, por "un movimiento regresivo de la libido a lo primario, una inmersión en la fuente de lo primigenio. De ella emerge, como imagen del incipiente movimiento progresivo, el símbolo —que representa una resultante comprensiva de todos los factores inconscientes— la "forma viva", como Schiller llama al símbolo, la imagen de un dios, según el testimonio de la historia".

* * *

Quedan expuestos con lo dicho cuantos factores permitieron a Karl Gustav Jung fundamentar su interpretación de las neurosis de madurez. Los elementos que las motivan son, recordémoslos, por parte del sujeto, la edad, causante del proceso de individuación, y éste, a su vez, reactivador de las imágenes primordiales, religiosas, del inconsciente colectivo; la circunstancia cultural, histórica, que ha modelado amplios sectores de la sociedad contemporánea, del hombre moderno, constituye el segundo factor causal, pues ha ocasionado, con el forjamiento e imposición de una cultura racionalista, la pérdida de aquellas creencias, dogmas, que permitían al hombre soslayar la "experiencia inmediata", religiosa, esquivando el contacto directo con lo "numinoso", término éste utilizado por Jung para designar la vivencia específica que provoca la experiencia religiosa directa.

La simple negación, como la del hombre occidental, ante lo religioso, no lleva a la desaparición de lo negado; queda solamente reprimido; su reaparición puede tener lugar en cualquier momento, y siempre bajo una forma primitivizada, lo que dificulta su asimilación por la conciencia. "Surge así, nos dice Jung, un gran peligro psíquico, porque los sistemas parciales se comportan entonces como cualquier otro contenido reprimido, e inducen actividades equivocadas y compulsivas". La neurosis será, inevitablemente, el final de tal situación, pues neurosis es todo estado de guerra interior, de desconcierto íntimo, y podrá provocar su aparición cuanto sea capaz de romper la unidad de la persona.

El ciclo del pensamiento junguiano queda completo; cerrándose sobre sí mismo alcanza de nuevo su punto de partida. Si sus teorías tuvieron origen en el análisis empírico de procesos neuróticos sobrevenidos en sujetos adultos, y ante los cuales las interpretaciones de Freud y Adler resultaron inapropiadas para su curación, la doctrina psicológica creada de aquellos presupuestos, aplicada a esta particular forma de existencia neurótica, es capaz de dar

noticia clara y articulada de la misma, de explicarnos su génesis y, a un tiempo, permitir su curación. Olvidar la efectividad psicológica sobre el humano vivir de la creencia religiosa puede motivar, y de hecho así sucede, como su consecuencia, la aparición de una neurosis. Y cuando no una neurosis, el resultado será un peculiar estado de desorientación existencial; escribe Jung: "Entre mis pacientes de muchos países, todos ellos personas educadas, hay un considerable número que llegan a verme, no porque sufran de una neurosis, sino porque ellos no hallan significado a la vida o se torturan a sí mismos con cuestiones que ningún filósofo ni religión actual podrían responder".

La enseñanza, viva y doliente, de sus neuróticos adultos, de estos hombres desorientados, llevó a Jung a adoptar criterio ante el problema religioso; como médico afirma la efectividad de su acción sobre la existencia humana; como hombre que se considera moderno, europeo, hijo de la cultura racionalista que tantas veces denuncia, es incapaz de dar el paso final y confesar la existencia real de lo que como fenómeno psíquico admite; en otras palabras: la aceptación de la creencia.

Veamos ahora qué característica adquiere la religión, valorada psicológicamente, dentro del sistema doctrinal junguiano.

* * *

De igual modo que el más profundo arquetipo del inconsciente, el "sí-mismo", posee un carácter netamente religioso, hasta el punto de ser equiparado por Jung a la divinidad, al "Dios en nosotros", toda religión, aceptada como creencia, adquiere, sólo por ello, aparte de su verdad, cosa que, sabemos ya, Jung no reconoce, un definido e importante valor para la normal evolución psíquica del hombre adulto. La religión queda convertida, de este modo, en una función psicológica del inconsciente colectivo. Aunque hablar de ello suponga recaer en tema ya abordado, creo conveniente recalcar el indiferentismo, bien patente, de Jung ante la religión como creencia y dogma: "Siendo médico y especialista en enfermedades nerviosas y mentales, escribe en su obra *Psychology and Religion,* mi punto de partida no es ningún credo, sino la psicología del «homo religiosus», el hombre que tiene en cuenta y cuidadosamente observa ciertos factores que le influencian y, a través de él, su condición general".

El fenómeno religioso resulta para Jung real y objetivo y por tanto equiparable a cualquiera de los que sobrevienen y pueden ser analizados en el mundo exterior. Su realidad la confirma su existencia, comprobada empíricamente; su objetividad la define el no ser un suceso personal, individual, pues es evidenciable en toda sociedad y en cualquier período histórico. La conclusión a que se llega desde tales premisas sólo puede ser, lógicamente, la que él mismo expone: "Puesto que la religión es, sin duda alguna —estoy leyendo un texto junguiano—, una de las actividades más universales y antiguas de la mente humana, ello mismo hace evidente que toda psicología que toque la estructura psicológica de la personalidad humana no puede evitar el observar, cuando menos, el hecho de que la religión es no solamente un fenómeno sociológico e histórico, sino también algo que concierne personalmente de manera considerable a un gran número de individuos".

Especifiquemos, con más detalle, lo que Jung considera como religión. Desde luego, no identifica esta palabra con la de credo o dogma; estrictamente, sólo corresponde a la religión lo que es experimentado y vivido directamente por el hombre en su intimidad. "La religión me parece, dirá Jung, una actitud peculiar de la mente humana, que podría ser formulada de acuerdo con el uso originario de la palabra «religio»; esto es, una escrupulosa consideración y observación de ciertos fenómenos, comprendidos como «poderes», espíritus, demonios, dioses, leyes, ideas, ideales o cualquier otro nombre que el hombre haya dado a tales factores por él encontrados en su mundo".

Esta postura de Jung, particularmente negativa ante el dogma, no supone una negación del valor real de toda creencia; por el contrario, y reiteradamente es bien cierto, nos habla de su utilidad y de las consecuencias nefastas a que puede conducir su inexistencia. Recordemos que Jung ve siempre en el dogma una defensa, y eficaz, contra la experiencia religiosa inmediata que puede sobrevenir en la fase final del proceso de individuación. Frente a toda teoría científica, producto del pensar racional, el dogma, prerracional, posee, para Jung, una superioridad indisputable, siempre que el hombre haya de encarar y buscar solventar problemas vitales suscitados por el psiquismo inconsciente. El dogma en sí tiene, según la interpretación junguiana del mismo, su origen en una ancestral "experiencia inmediata"; nacería como una defensa del hombre ante aquélla.

* * *

Con lo expuesto he pretendido ofrecer un esquema del capítulo de la psicología contemporánea en el que la aproximación, el enfrentamiento más bien, de la investigación sobre la intimidad del ser humano con el núcleo creencial de su existir resulta más patente, posee una más clara significación. Resta por explicar, también escuetamente, el porqué de tal acercamiento de la psicología a lo propiamente religioso; en otras palabras, la razón histórica de tal suceso.

En los primeros años del siglo inicia Jung, recuérdese, sus investigaciones psicológicas; primero como discípulo de Freud; más tarde alejado de la escuela psicoanalítica. Coincide su obra, por tanto, con las primeras manifestaciones, en la vida del hombre europeo, de la crisis cultural que se venía incubando dentro del optimismo racionalista. No creo necesario recordar el proceso histórico que motivó esta crisis. Lo que sí es preciso detallar son las características que singularizan la existencia del hombre contemporáneo;

dicho en otros términos: la situación que se manifestará crudamente con ocasión de la gran guerra mundial.

La existencia del hombre en nuestro siglo la peculiariza la presencia, en su urdimbre, de un antagonismo irreductible entre la deshumanización a que lo ha traído una cultura racionalista con tres siglos de vigencia, y, opuesta a ella, la necesidad, surgida de la misma situación crítica, sentida imperiosamente, de revalorar de nuevo lo que aquel extremoso racionalismo no pudo anular definitivamente. Unido a esto, una sensibilidad histórica exacerbada, una especial acuidad para percibir lo temporal anidado en lo viviente, acosa al hombre y torna aún más incierto su existir.

Esta crisis a que abocó la cultura moderna en declinación resultó ostensible, con la brusquedad y hondura de un cataclismo histórico, en la primera gran guerra del siglo. Ella, ha escrito Weber, "constituye el síntoma de radicales y muy profundas transformaciones en la realidad histórico-sociológica y en las ideas". La conflagración mundial vino a recordar algo que, aunque presente ya y puesto de manifiesto repetidas veces, no obstante no había aún llegado a la conciencia del europeo medio; pero desde que sobrevino, todo el optimismo del progresismo burgués constituyó tan sólo una ilusión, un velo de Maya que nunca más podría ser tendido, y ocultar por tanto la desnuda realidad del mundo social y los todavía más descarnados aspectos del propio mundo interior, de los anhelos y necesidades íntimas que el racionalismo positivista creyó ingenuamente haber vencido con sólo negarles realidad y olvidarlos.

Veamos cómo esta comprensión de la situación cultural en occidente y de su resonancia en el vivir de los hombres coetáneos suyos, es clara e influye en el pensamiento de Jung, y hasta qué grado la valoración de su trascendencia, realizada por él, resulta exacta. En una de sus primeras obras escribió: "Durante la guerra europea hemos asistido a una terrible liquidación de las racionales previsiones de la organización cultural", y más adelante añade: "La acti-

tud racional civilizada marcha, necesariamente, hacia su contrario; es decir, al asolamiento irracional de la civilización". La conmoción que acusa la conciencia ante la brutal realidad de la guerra y el fracaso de sus ideas y creencias, arroja a los hombres hacia un escepticismo vital, y ocasiona, nos dice Jung, que "la conciencia moderna refluya sobre sí misma, y por el contragolpe de este reflujo se hagan conscientes contenidos psíquicos subjetivos que ciertamente existían antes, pero que quedaban en la oscuridad más profunda, mientras que todo pudo verterse al exterior sin obstáculos".

El análisis detenido de nuestra situación revela que la crisis a que ha abocado, finalmente, el mundo moderno es, en su esencia, una crisis religiosa, creencial; y no sólo porque se haya abandonado la fe en la revelación cristiana, lo cual, para bastantes, se inició ya con la revolución cartesiano-galileana, sino porque ahora al hombre le ha fallado la creencia con que creyó poder suplantar su fe religiosa, y esta segunda pérdida lo deja sin amparo ante el resurgir amenazador de cuantos problemas radicales inherentes al vivir humano despejaba la fe religiosa. El hombre de nuestro tiempo descubre así el valor existencial de toda creencia, y cómo le es preciso creer, sea uno u otro el credo que acepte, para resolver la tensión interna, vivida con angustia, entre finitud y trascendencia, entre temporalidad y eternidad.

El europeo contemporáneo, centrando su interés en esta realidad inmediata que le proporciona su propio existir alterado, difícil y azaroso, cobra conciencia de un hecho esencial, inherente a todo existir: su finitud. "En la escatología cristiana, como indica Julián Marías, la muerte es la primera de las postrimerías o novísimos; aunque han perdido vigencia social las otras, la presencia de la muerte es ineluctable; es el poro por el cual se filtra lo escatológico aun en el hombre que pone más empeño en eludirlo. Y entonces, por un curioso fenómeno de atracción, ese último término de la perspectiva vital polariza la vida que había intentado contar sólo con sus primeros planos. Este es el origen profundo de una especie de «tanatología» que se ha operado en las últimas generaciones". Se confirma en esta experiencia íntima del hombre moderno la afirmación de san Bernardo, que más tarde repitió Lutero, de que el conocimiento de uno mismo, sin el conocimiento de Dios, conduce a la desesperación. El hombre de nuestro siglo, espectador de su propio fluir vital, alejado de Dios, enfrentado al problema, irreducible a razón, de su finitud, cae, por último, en la desesperación existencial, madre de la angustia.

No escapó a la fina intuición junguiana para los problemas de su tiempo esta sobrevaloración del tema de la muerte. Lo aprendió de sus enfermos neuróticos adultos. Ellos, ha escrito Jung, "miran hacia atrás, se aferran al pasado, alimentando en su alma secreto miedo a la muerte. Se sustraen, aunque sólo sea psicológicamente, al proceso de la vida, y, por lo mismo, quedan como columnas de sal en el recuerdo... A partir de la mitad de la vida sólo vive aquel que quiera perecer con ella, pues en la secreta hora del mediodía de la vida se produce la inversión de la parábola, el *nacimiento de la muerte*". En esta vivencia de la muerte nace la angustia. Surge de ese anhelo, insaciado, insaciable, de más-que-vida que late en el vivir humano, del ansia interior, irrefrenable, de trascender los límites de la naturaleza.

Esta tensión interna fue la que resolvió la creencia cristiana y su antropología. Como expuso y reiteró san Agustín, es el pecado original el que, apartando al hombre de su lugar ontológico en la obra divina de la creación, lo ha puesto en lucha permanente y contradicción interior. La "enfermedad" —utilizando el término enfermedad con el significado que a él da san Agustín— impuesta al hombre por el pecado va a ser curada con la creencia en la redención en Cristo. La pérdida de tal convicción conduce nuevamente a la vivencia de aquella inquietud y desazón agónica que traduce en la conciencia la lucha entre la in-

finitud anhelada, y sólo alcanzable por caminos de fe, y la finitud de la naturaleza humana.

La situación del hombre contemporáneo muestra un componente de irreligiosidad sustancial que no puede ser ignorado. Consecuencia de ello es la angustia que roe interiormente a quienes la viven. Con razón dice Zubiri que "junto al pecado original y al personal, habría que introducir temáticamente, en la teología, el pecado de los tiempos, el pecado histórico". El tiempo actual es tiempo de ateísmo; esta irreligiosidad del hombre contemporáneo hace prever una reafirmación, por senderos de verdad o de error, no de una creencia determinada, sino más bien de la necesidad de tal creencia. Tal es lo que ha venido a descubrir, en su indagación sobre la intimidad del hombre neurótico, la psicología junguiana.

Me he detenido en la consideración de esta paradójica postura que adopta el hombre moderno ante el problema religioso, actitud que en ocasiones carece de toda intención consciente, por encontrarse aquí el núcleo de su crítica situación. En el hombre moderno el "ser religioso", el carácter íntimo, esencial, de la personalidad, se revela como necesidad, anhelo o deseo.

Desde tal punto de vista, como "problema psicológico", considera Jung a la religión. Su punto de partida, queda dicho, es el hombre enfermo. Haber descubierto en él, como raíz de sus trastornos neuróticos, un problema religioso, constituye su gran aportación a la antropología médica. Jung llega a este enfrentamiento con lo religioso a través del empirismo clínico. En el estudio psicológico de una reiterada modalidad neurótica, aparecida siempre en sujetos adultos, y en los cuales fracasó el método psicoterápico reductivo del psicoanálisis, fue donde Jung recogió los primeros atisbos de lo que más tarde había de convertirse en capítulo fundamental de su descripción del psiquismo humano.

Surgen las neurosis de madurez, a juicio de Jung, recuérdese, de una insuficiente preparación del hombre actual para enfrentarse con los problemas con los que va a encararle la vida cuando su existencia trasponga la linde de la juventud, y esta incapacidad para afrontar tal situación proviene de su irreligiosidad, motivada, queda también apuntado, en buena medida, por la situación histórica que pone marco a su existir. Para Jung las religiones son escuelas que preparan al hombre para su declinación vital; todas, cualquiera que se sea su credo, escribe, son "complicados sistemas para prepararse para la muerte, hasta el punto de que la vida, en verdad, tan sólo significa... una preparación para el objetivo final: la muerte".

La individuación, ese fenómeno de introyección de la libido descrito por Jung en sus estudios sobre psicología de la madurez, supondría, con la "realización del sí-mismo", una liberación de la limitación consciente, y como Jung mismo reconoce, repito sus palabras, "esto es a la vez el primitivo ideal cristiano del reino de Dios que «está dentro de nosotros»"; significa, dicho de otro modo, un claro proceso de inmortalización del yo finito. La individuación viene a ser para el individuo "una preparación natural para la muerte, y se establece después de alcanzar la mitad de la vida".

El descubrimiento fundamental de Jung lo constituye este hallazgo de un problema religioso, no resuelto, en el neurótico adulto; encuentra en él una carencia de lo que denomina "protoimágenes religiosas", por lo cual el enfrentamiento con la "experiencia inmediata" a que conduce la interiorización libidinosa, con su reactivación de los arquetipos religiosos, anidados en el inconsciente colectivo, adquiere caracteres catastróficos para quien vive tal experiencia. "Las protoimágenes, escribe Jung, son para mí algo así como órganos psíquicos a los que concedo la mayor importancia; así que me atrevo a decir a un paciente de edad avanzada: su imagen de Dios o su idea de la inmortalidad está atrofiada; en consecuencia, su metabolismo psíquico anda descentrado".

La relación existente entre debilitación de la creencia religiosa en el europeo de nuestro siglo y los procesos neuróticos sobrevenidos en la adultez, es evidente para Jung. Son suyas estas palabras: "Me parece que, paralelamente con la declinación de la vida religiosa, las neurosis se tornan perceptiblemente más frecuentes". Repite en otra de sus obras: "No creo exagerar si comparo la conciencia moderna con el alma de un hombre que ha sufrido una fatal conmoción y a consecuencia de ella ha perdido su sentido de seguridad". Jolan Jacobi, en su estudio sobre la psicología junguiana, llega a hablar de una "neurosis general de nuestro tiempo", en la cual, escribe, "todos los valores vacilan amenazadoramente y en que la humanidad es víctima de absoluta desorientación psicoespiritual".

* * *

La consecuencia última de la desvinculación de nuestro mundo cultural del orbe de lo creencial, quiero decir la reaparición —eso sí, con distinto signo— del "tema de Dios", que una investigación histórica haría patente en los más dispares campos del saber, se hace evidente también en el concreto terreno de la psicología, es decir, en el directo acercamiento a la realidad humana. Lo expuesto, en sumario apunte, sobre la obra de Karl Gustav Jung, creo es suficientemente demostrativo. "En la órbita de la historia, escribía, clarividente, Ortega hace bastantes años, hay épocas de *odium dei*, de gran fuga lejos de lo divino, en que esta enorme montaña de Dios llega casi a desaparecer del horizonte. Pero, al cabo, vienen sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista...! Todas las ciencias se ven hoy apretadas contra esa línea de sus propios problemas últimos, que son, al mismo tiempo, los primeros de la gran ciencia de Dios".

2

El ateísmo del espíritu científico

Prof. Dr. Carlos París

Catedrático de la universidad de Valencia

I. EXPOSICION DEL ATEISMO DEL ESPIRITU CIENTIFICO

EL tema sobre el cual esta noche vamos a reflexionar no es solamente moderno, es mucho más aún, un tema actualísimo. Pero todos los fenómenos de la vida humana tienen raíces, precedentes históricos y, en este sentido, el "ateísmo del espíritu científico" —como se titulan las reflexiones de esta velada— alcanza también lejanos orígenes. Ya en las primeras etapas del pensamiento occidental se dibuja la posibilidad de una cultura en ruptura con lo divino, en una línea anticipatoria de lo que va a ser un gran problema de la época moderna.

Ciertamente, en una primera etapa, a la que nos vamos a referir en seguida, se trataba más bien de un enfrentamiento del hombre con los dioses, de una lucha contra Dios mismo; y, después, será una lucha, dentro de las fronteras de la ciencia, contra la idea de Dios. Pero ya en aquellos antiguos orígenes, el espíritu humano toma conciencia, de alguna manera, de la posibilidad de una concepción de la realidad que rompa la constitutiva religación del hombre a sus raíces divinas.

1. El planteamiento histórico

a) *En el pensamiento griego*

La rebeldía del hombre frente a los dioses adquiere, en el pensamiento griego, dos sentidos distintos que encontramos expresados, uno de ellos, en el gran mito de Prometeo, mito que toma forma y palabra a través de la ima-

ginación creadora de Esquilo; otro, en la figura histórica de Lucrecio.

Prometeo, en el *Prometeo Encadenado,* recibe a Hermes, el mensajero de los dioses, y le dice: "Prefiero tener que estar esclavizado a esta roca, a ser mensajero de los dioses". "Y convéncete de que yo ante Zeus jamás temeré con ánimo mujeril, y que mis manos no se tenderán a él con gesto femenino y suplicante, pidiéndole que me desate".

La rebeldía de Prometeo constituye una actitud estrictamente religiosa, aunque parece encerrar un significado meramente negativo, de ruptura. Pero hay más, como subrayara en un fino estudio comparativo de las figuras de Job y de Prometeo, el fallecido y llorado profesor Angel Alvarez de Miranda, hay una verdadera sustitución en el término de la religación prometeica y no una mera repulsa. Lo que Prometeo levanta es una religación del hombre con la cultura frente a la religación del hombre a los dioses. Es a la cultura humana a lo que se religa Prometeo: a la astronomía, a la domesticación de los animales, a la navegación. a la agricultura. Es decir a las grandes conquistas de la ciencia y de la técnica propias del período neolítico, aquellas que han sentado las bases de una civilización que fundamentalmente se ha ido manteniendo hasta el enorme desarrollo tecnológico de los tiempos modernos. Conquistas del hombre que han permitido las civilizaciones ciudadanas. el dominio sobre los animales y la intemperie de la naturaleza, la previsión, el conocimiento de las leyes que gobiernan los cielos.

Mas, a esta religación prometeica a la capacidad creadora del hombre, a lo demiúrgico, se agrega un nuevo componente en la actitud del titán. Prometeo añade que es preciso sobrellevar del mejor modo posible todo aquello que el destino nos asigna y saber que no se puede luchar contra la fuerza de la necesidad. Es empeño inútil querer derrotar la "ananke". Con estas palabras hace su aparición una categoría fundamental del mundo helénico, la fatalidad, el destino. Y se nos entrega otro elemento decisivo para establecer la suficiencia del hombre frente a la divinidad.

Esta necesidad, en efecto, es la ley que en el pensamiento griego gobierna no sólo a los hombres, sino incluso a los dioses, porque es superior a ellos. Y precisamente la secularización de este concepto ha influido poderosamente en la formación de la idea de la ley natural, de la racionalidad de la naturaleza. Ahora bien, si por una parte tenemos la cultura del hombre que él conquista con sus propias manos, y por otra la necesidad que gobierna la naturaleza, entonces podrá decir Prometeo: "de Zeus me importa menos que nada". Porque el hombre ya sabe cuál es la necesidad que le gobierna y la forma de redimirse de su indigencia mediante la obra de sus manos. De aquí que brote la rebeldía y el enfrentamiento con la figura, con los dioses; el preferir estar atado a la roca a ser mensajero de lo divino, como Hermes. El hombre se afirma y se realiza a sí mismo conociendo la fuerza de la necesidad invencible y creando, en el límite que queda a sus posibilidades, su propia cultura.

Pero de la figura mítica vamos a pasar ahora, como antes decíamos, a una figura histórica. En Lucrecio se nos presenta este tema recreado a una luz más estrictamente racional. En el poeta romano se recoge toda la tradición de los atomistas y de los epicúreos, que han querido fundamentar un conocimiento de la naturaleza rigurosamente lógico. Desde el principio de la obra de Lucrecio, *De rerum natura,* es este conocimiento racional de la naturaleza el que se contrapone al sentimiento religioso que hace vibrar de temor ante la figura de los dioses.

Es el conocimiento racional de la naturaleza, en efecto, el que nos libra del temor a lo divino y el que nos permite, como a Prometeo, el libre dominio del mundo. La religiosidad aparece unida al sentimiento de terror y a los instintos tanáticos del hombre. Lucrecio recuerda el sacrificio de Ifigenia por Agamenón; en este sentido, la impregnación de lo religioso en fuerzas caliginosas, irracionales, que con-

ducen a la destrucción y a la violencia. Y de este mundo primitivo y sombrío el hombre ha de liberarse mediante la razón.

Debemos comprender, como va detallando Lucrecio en su gran poema, que hay una razón que penetra la naturaleza, que nada se hace absolutamente de la nada, ya que hay una regularidad de antecedentes y consiguientes. Y si las cosas se hiciesen de la nada por la libre voluntad de los dioses, entonces podrían brotar los frutos sin semilla alguna, los hombres podrían hacer de los mares y de la tierra los peces. Es decir, no existiría esta rigurosa ordenación en la sucesión de los hechos que observamos en la naturaleza, ni haría falta una cadena de concausalidades, de circunstancias que rodean a la aparición de los seres; ni tampoco las realidades tendrían límites ciertos y definidos.

Así es como aparece en Lucrecio, expresada con especial claridad, la idea de una ley de la naturaleza, significada por la expresión "*foedera naturai*", leyes naturales que se contraponen tanto al voluntarismo teológico, como a aquellas leyes del hado que todavía angustiaban a Esquilo. El hombre se libera del terror frente a los dioses y frente al hado, consiguiendo de esta manera una existencia más sosegada y superior.

Pero surge todavía otro problema interno en la filosofía de Lucrecio, en la dialéctica de su propio sistema, resultado del riguroso mecanicismo que también atenaza al hombre. Porque no solamente los dioses y el hado nos atenazan, también la necesidad natural, las leyes deterministicas suprimen nuestra libertad. Recuerden ustedes los esfuerzos que la filosofía de Lucrecio y de los epicúreos hacen para salir de esta situación determinística, y como en la época moderna la angustia ante la imagen mecánica de la realidad se irá repitiendo.

b) *En el pensamiento hebreo*

En el pensamiento hebreo —esa otra gran fuente originaria de nuestra cultura occidental— encontramos una temática que guarda cierta relación con nuestras anteriores consideraciones. La intuición de una cultura técnica en rebeldía contra Dios, referida a Caín y sus descendientes, así como al mito de la torre de Babel. Una cultura en la cual el hombre se siente desamparado, solitario, sufriente, en que la pérdida del paraíso se hace plenitud dolorosa. Y en que, desde esta radical soledad irreconciliable, impenitente, trata de salvarse por la obra de sus solas fuerzas, aceptando definitivamente la violencia y la guerra, consagradas desde la pérdida de la paz paradisíaca, viendo al otro —hombre y Dios— como rival, bajo el signo de la desconfianza. El hombre se encierra cada vez más en sí mismo, al forjar "instrumentos cortantes de bronce y de hierro" como Tubalcaín, al establecer la ley de la venganza como Lamec.

Pero la obra técnica en sí misma no es una negación de Dios, no significa originariamente una rebeldía desesperada, sino, por el contrario, un mandamiento, la continuación de la creación. Y así Yavé pone a Adán en el paraíso para que prosiga la épica de la creación, para que trabaje el jardín de Edén y domine sobre la tierra. Aquella tierra estéril porque no había todavía "hombre que la labrase, ni rueda que subiese el agua con que regarla", antes de aparecer la figura humana con su técnica.

Y es que la revelación bíblica ve al hombre originariamente —independientemente de la caída— en prolongación y testimonio de Dios, "imagen y semejanza" del creador. Superior y dominante frente a la naturaleza en su propio destino creado. Mientras que el griego, espontáneamente reverenciador de la naturaleza en su tendencia panteísta, vislumbraba en el gesto técnico una cierta profanación, una rebeldía.

La fricción entonces de dos formas de cultura humana, fiel o rebelde, no se produce a nivel de la técnica, del trabajo o del dominio de la naturaleza, sino en la vivencia de la situación humana en la paz con Dios, el trabajo del paraíso,

Abel en el pastoreo o Noé construyendo su arca, frente a la soledad desarraigada que se quiere bastar a sí misma.

Y esta valoración religiosa de la técnica resulta perfectamente consonante con la historia del pueblo hebreo, eminentemente religioso y sometido al trabajo servil en largas jornadas de esclavitud. Pueblo que levanta así una moral de esclavos —como diría Nietzsche— o si ustedes quieren, aprovechando —y trasladando sin duda— términos actuales, una moral proletaria.

c) *En el pensamiento moderno*

En toda la primera etapa de la época moderna, el pensamiento científico está dominado por el mecanicismo. Aunque existen direcciones divergentes que tratan de reducir la eficacia especulativa de la ciencia a una mera ordenación de fenómenos, en la línea de Pascal, o formulan modos de pensamientos no mecánicos, como en Leibniz, la imagen mecánica fundamentalmente configura el pensamiento moderno. El desarrollo de esta imagen mecánica de la realidad se produce en unidad con las conquistas de la ciencia. Y aunque ambos términos "conquistas de la ciencia" e "interpretación mecánica de la realidad" no sean cosas necesariamente solidarias, de hecho en el espíritu de muchos científicos se juntan íntimamente.

Han sido resortes muy variados los que han puesto en marcha el espíritu científico moderno. Realmente ha sido una constelación de motivos la que ha empujado al hombre hacia los enormes descubrimientos científicos, hacia el despliegue de grandes posibilidades desarrolladas al enfrentarse el hombre de una manera nueva con la realidad. Estas posibilidades han ido germinando a partir del último período de la época medieval, aunque ya habían sido anticipadas algunas de ellas por las grandes figuras antiguas como Arquímedes o los médicos griegos.

En esta actitud nueva del hombre frente a la naturaleza se funden aspectos muy distintos. Fundamentalmente se centra en la idea de la ley natural. Una ley natural que no gobierna ya solamente los cielos, como las antiguas leyes astronómicas, sino que, dicho en términos aristotélicos, gobierna igualmente al mundo celeste y al mundo sublunar. Ambos mundos están, por tanto, sometidos a la regularidad de la ley.

Ahora bien, esta ley natural tiene, por otra parte, un carácter matemático, y ha de ser además investigada en contacto directo con los fenómenos. No se trata ya de aquella regularidad vaguísima, que encontrábamos en el pensamiento de Lucrecio, sino de algo sumamente preciso, que podemos encontrar en la descripción de acontecimientos de apariencia trivial, como aquellos en los cuales se detiene Galileo: la caída de los graves, el movimiento de una lámpara en lo alto de la catedral de Pisa. En estos acontecimientos insignificantes se nos descubren, sin embargo, las regularidades que gobiernan la totalidad del universo. Regularidades que hemos de describir matemáticamente.

Durante la época moderna, la ley natural es entendida de manera absolutamente determinista. Es una ley con la cual podemos calcular con absoluto rigor, dadas una serie de variables en un determinado momento, el valor que van a tener al cabo de un tiempo "t". Y es un modelo mecánico de la realidad el que nos permite pasar a una teoría explicativa de dichas leyes.

Decíamos antes que es una constelación de influencias muy distintas la que contribuye a formar la nueva imagen mecánica del universo: los pitagóricos, Arquímedes, el cristianismo y la revelación hebrea también. Pues, a pesar de la serie de equívocos que la nueva visión del universo produce en el espíritu de los tiempos —a pesar, por ejemplo, de las fricciones de Galileo con los ambientes eclesiásticos— es indudable que la idea de un universo absolutamente racional y unitario se sitúa mejor en una perspectiva creacionista, que la vieja idea aristotélica de un mundo dualista,

celeste y sublunar, que estaba inspirada en la religiosidad astral del mundo griego, la cual tuvo una fuerte proyección sobre el pensamiento de los pitagóricos, Platón y Aristóteles.

En la época moderna, la nueva tecnología se proyecta en la imagen que los hombres de entonces tienen del universo, como, por ejemplo, cuando nos hablan de él comparándolo insistentemente con un reloj. Ahora bien, esta imagen mecánica de la naturaleza va a provocar, durante esta época, varios tipos de reacciones, que podríamos reducir a tres.

Por una parte, surge la protesta contra este determinismo mecánico, a causa de la inhumanidad que esta imagen mecanicista del universo parece encerrar. Es la actitud de Pascal, a quien aterroriza el silencio de los espacios infinitos; de los poetas metafísicos ingleses, como tantas veces ha comentado Whitehead; la misma postura de Kant, que da un valor puramente fenoménico a esta imagen, mientras trata de descubrir, por debajo de ella, una realidad nouménica más profunda: la libertad.

Pero aparte de estas protestas que tratan de aminorar la vigencia de esta imagen mecánica de la naturaleza, nos encontramos con otros dos desarrollos, opuestos desde un punto de vista metafísico.

En primer lugar, aparece un desarrollo teológico, es la idea del "Dios relojero". La perfección acompasada de este universo, de este enorme reloj, nos demostraría la existencia de una inteligencia creadora y ordenadora. Este tipo de argumentaciones llega a extremos de una ingenuidad verdaderamente asombrosa, especialmente durante el siglo XVIII: se llegan a escribir tratados de "piroteología" o de "hidroteología", en los cuales se quieren justificar la existencia de Dios y de sus atributos, a partir del fuego o del agua. En Newton por ejemplo, la impregnación de esta serie de motivos teológicos resulta ser un momento fundamental de su obra. Pero si Newton muestra la figura de Dios como un elemento esencial de la concepción del universo, Laplace podrá ya decir que no necesita de Dios para explicar el cosmos, porque ha conseguido salvar las irregularidades, las perturbaciones que la astronomía y la mecánica newtonianas no conseguían despejar completamente.

A partir de entonces la imagen mecánica del universo se nos aparece ya como una realidad última, como una explicación de la realidad que no requiere el recurso a una mente trascendente. La ley natural es ya harto suficiente, y la idea de una mente creadora no representará sino una proyección de carácter antropomórfico.

Pero esta imagen mecánica del universo va a ir conviviendo, durante toda la época moderna, con un impulso soterrado que se va orientando hacia el descubrimiento de una concepción y una imagen evolucionista de la realidad.

La formación de la imagen evolucionista de la realidad es un proceso extraordinariamente complejo y lento. Por una parte, a partir de los geólogos de los siglos XVI y XVII, se va formando la idea de la evolución de la tierra. Por otra, influyen las nuevas categorías históricas: la historia es vista como un gran proceso irreversible, como una gran revelación y un gran avance. Lo que va impregnando a la historiología moderna en el progresismo, y después influirá en la mentalidad, en el clima en el cual las ideas de los evolucionistas van a fructificar.

2. El planteamiento actual

Lo que hemos hecho hasta aquí, ha sido únicamente tratar de mostrar cómo el problema del ateísmo científico se ha ido desarrollando dentro de la misma concepción mecánica del universo, en las primeras etapas del pensamiento moderno.

Hoy día nos encontramos con una situación en la que se puede llegar a la rigurosa sistematización de un ateísmo

científico sumamente coherente, que engloba los más distintos campos de la ciencia: desde la lógica y las ciencias del conocimiento, hasta las del hombre. De esta manera, se estructura una sistemática eliminadora de la idea de Dios perfectamente trabada y rigurosa.

a) *Las ciencias del conocimiento: el positivismo lógico*

En primer lugar, vamos a empezar por las ciencias del conocimiento, por la lógica y la teoría del conocimiento. Desde este campo, nos encontramos con una agresión radicalísima a la idea de Dios. Según los positivistas lógicos de nuestra época, no se trata simplemente, como afirmaba el positivismo de Comte, de que haya diversos estadios, teológico y metafísico, en los cuales la idea de Dios va evolucionando, y que son superados progresivamente por el desarrollo de la humanidad. Es cuestión de algo mucho más radical: es que la proposición "Dios existe" es una proposición que carece absolutamente de sentido.

Los fundamentos de tal afirmación se encuentran en la tesis del positivismo lógico, según la cual hay que buscar el sentido a toda proposición. Si yo digo: "este vaso contiene agua", o "el agua hierve a cien grados centígrados", o "los espacios que recorre un cuerpo en un movimiento de caída sobre la tierra son proporcionales a los cuadrados de los tiempos", o "Dios existe", o "el fuego es el principio del cual todas las cosas proceden", todas estas proposiciones de un tipo o de otro que estoy formulando deben responder a un criterio para saber si están correctamente construidas, si tienen sentido o son simplemente pseudoproposiciones. El criterio que el positivismo lógico esgrime en este orden, es el criterio de verificabilidad. Verificabilidad que debe ser empírica e intersubjetiva, comprobable por cualquier observador. Lo que da sentido a una proposición en consecuencia es su método de verificación, la capacidad de control mediante experiencias deducidas de la proposición misma.

Y así, si digo, como hace unos momentos, que "el agua hierve a cien grados centígrados", puedo aducir el método correspondiente de control empírico con toda facilidad. Pero si afirmo "Dios existe", no parece darse el procedimiento conductor de dicha proposición hacia una verificación intersubjetiva empírica. En consecuencia, al igual que todas las proposiciones metafísicas, trascendentes por su índole misma a la experiencia, debe ser eliminada cual un sinsentido del campo de nuestro conocimiento.

Por tanto, solamente parecen quedar como válidas las proposiciones de las ciencias experimentales, y aun no todas ellas, pues resulta preciso eliminar los "inobservables". ¿Y las proposiciones de la lógica y de las matemáticas? ¿Y la proposición misma con la cual expreso la exigencia de la verificabilidad o instituyo reglas de definición? Las primeras, las proposiciones lógico-matemáticas, se dirá son puras tautologías, proposiciones rigurosamente analíticas. Las segundas corresponden a un metalenguaje cuyos contenidos son signos pero no realidades objetivas. Así desaparece el valor de revelación de la razón con que tantas veces habían sido entendidas en pasadas épocas, las primeras verdades del entendimiento. Tampoco habrá, por tanto, lugar para una demostración de la existencia de Dios a partir de las primeras verdades, cual sucedía en san Agustín o en Leibniz, por ejemplo.

Las verdades de razón, las "murallas de piedra" del dos más dos igual a cuatro que angustiaban a Dostoiewski, la gran tiranía de "la cochina lógica" para Unamuno, se convierte ahora simplemente en reglas de juego, en construcción de un lenguaje coherente y expresión de tautologías. Proposiciones empíricas, proposiciones tautológicas y proposiciones metalingüísticas: éste es el acerbo definitivo del conocimiento válido según los puntos de vista del positivismo lógico. Y la afirmación de la existencia de Dios queda excluida consecuentemente del campo de un conocimiento rigurosamente sistematizado.

Ello desde los supuestos del positivismo lógico, desde el ángulo que el materialismo dialéctico representa, las leyes de la razón no significan sino el reflejo y la proyección sobre la mente pensante de las que gobiernan la evolución de la realidad material. No nos descubren sino la materia desplegándose y evolucionando hasta conquistar la organización humana.

b) *Las ciencias físicas: las leyes antientrópicas*

En el campo de la física es donde el materialismo ha tenido su más rancio abolengo. Veíamos cómo el naturalismo de Lucrecio se basaba en la idea de ley natural, de la razón manifiesta en el cosmos. Pero, como antes decíamos, el materialismo mecanicista incurría en una contradicción interior, que no era simplemente una contradicción lógica, sino que representaba una verdadera tragedia: tratando de eliminar el terror de la voluntad divina o del destino, se venía a incidir en la angustia del determinismo físico. El hombre se veía desprovisto de su libertad nuevamente, sometido a un destino desmitologizado, meramente lógico y mecánico, pero tan duro como cualquier opresora mitología. Y ello en el corazón de una filosofía ética que quería salvar la tranquilidad del hombre.

Pues bien, este mecanicismo que hemos comentado anteriormente, ha sido desplazado no ya en el terreno filosófico, sino en el campo mismo de la ciencia. Se ha pasado de una imagen mecánica de la realidad, a una imagen evolutiva, dinámica, que es la que domina en la actual ciencia de la naturaleza. Pero también esta imagen se sitúa con mucha facilidad dentro del marco de intereses propio del pensamiento materialista. Y ello no ya porque parece resolver el enigma de los orígenes de los seres vivos, contestar con posibilidades inéditas a las triviales argumentaciones demostrativas de la existencia de Dios a través del origen de las especies biológicas; sino, sobre todo y más

profundamente, por la posibilidad de deducir la regularidad de la naturaleza misma a través de lo que podíamos llamar leyes antientrópicas, leyes canalizadoras que nos explican la emergencia de la realidad en distintos planos —el paso de cantidad a cualidad— mediante el despliegue mismo de la materia.

En primer lugar tenemos la ley de los grandes números, es decir la formación de un universo ordenado, un cosmos a través del azar. La ley de los grandes números, como ustedes saben, nos permite establecer, en efecto, regularidades a partir de hechos de apariencia azarosa, a medida que vamos considerando colectividades cada vez más grandes.

Por otra parte, la ley darwiniana de la selección natural, entendida como selección de los más aptos, nos permite entender también cómo por mecanismos puramente azarosos de variación natural o de mutación, se orienta una evolución que va convergiendo hacia el predominio de ciertos tipos, de determinadas líneas regulares, eliminando en cambio las variaciones o mutaciones que no siguen esta canalización.

Finalmente, en el campo de los instintos y el desarrollo del psiquismo ocurre algo análogo con los mecanismos de ensayo y error, de tanteo, expresión biológica y psicológica de un *feed-back*, una retroacción orientadora. La acumulación de experiencias distribuidas inicialmente de una manera desorganizada llega a determinar y orientar vectorialmente un proceso progresivo, en la medida en que los éxitos, las positividades son registradas y conservadas, situando la conducta en sucesivos niveles de mayor eficacia potencial.

Así se nos muestra un universo que consiste efectivamente en una lucha despiadada entre todas las realidades que lo componen, pero en cuyo desarrollo, por mecanismos internos que parten incluso del desorden, de la frustración y el éxito, se va imponiendo éste último, determinando un sistema de conquistas evolutivas. Y así —aunque en defini-

tiva, como luego veremos en la imagen materialista del universo, domine la de una última destrucción—, sin embargo, se logra explicar la aparición de líneas emergentes, de éxitos parciales, aquellos en los cuales se encuentra precisamente el desarrollo del hombre y la dialéctica que va determinando el progreso de la sociedad.

Estas son las leyes entientrópicas que luchan con esa entropía niveladora, la cual domina el universo, como es bien sabido desde el siglo XIX en que tuvo lugar la formulación de los primeros principios de la termodinámica. Esta imagen del universo, describiéndonos el escenario en que el hombre surge, enfocando la génesis de nuestro ser desde la naturaleza y hablándonos del destino, no puede evitar una profunda repercusión sobre la conducta y el temple del hombre. Y es aquí donde yo creo que se encuentra uno de los centros neurálgicos de la polémica entre teísmo y ateísmo, en torno a la concepción del universo. Por tanto tendremos que volver sobre este problema, pero es conveniente que completemos nuestro recorrido sobre la eliminación de la idea de Dios desde los distintos campos científicos, con objeto de ver la sistematización actual del ateísmo del espíritu científico, como se cierra rigurosamente el círculo de las ciencias desde una concepción atea unitaria.

c) *Las ciencias psicológicas y antropológicas: la proyección infantil en la idea de Dios*

A la eliminación de la idea de Dios, al materialismo de abolengo eminentemente físico, que todavía se encontraba más radicalizado en el terreno de la lógica, vienen, por otra parte, a coadyuvar las ciencias antropológicas y sociales, presentándonos ciertas perspectivas, desde las cuales la idea de Dios quedaría reducida, resuelta a sus situaciones psíquicas o sociales originarias, y con ello disuelta la dimensión del hombre como *homo religiosus*. La física y la ciencia de la naturaleza muestran la inutilidad explicativa de la hipótesis de Dios para iluminar el universo, la lógica; aún más, su inconsistencia o sin sentido; ahora las ciencias del hombre esclarecen la génesis de esta idea como contenido de nuestra conciencia, presentándola cual una formación en vías de superación.

Desde antiguo se han ensayado explicaciones naturalistas de la religión: por apoteosis de los grandes inventores, por el terror o la ignorancia, como en Lucrecio, por el espíritu e interés de clase, etc. En el siglo pasado, Feuerbach enunció esta reducción de la teología a la antropología de una manera sistemática, aunque llena, por otra parte, de acento religioso en la proclamación última de los valores humanos, del hombre religado a sí mismo. Pero ha sido la psicología profunda de nuestra época en algunas de sus direcciones —concretamente en la de Freud— la que sobre todo ha tratado de reducir esta imagen de lo divino en el hombre. Es la idea de la religión como una neurosis, o simplemente y en realidad más contundentemente, como una ilusión. Esta categoría de "ilusión", que en realidad ya operaba en Feuerbach, la encontramos reiteradamente repetida en las críticas del pensamiento religioso propias de nuestra época. Y es concretamente la situación del hombre durante su período infantil de vida, la que, en este sentido, resulta clave para la comprensión de las vivencias religiosas. Ya Descartes, en su *Discurso del método*, decía accidentalmente que los males de la inteligencia y de la ciencia humana provenían precisamente de que hayamos pasado por una fase infantil de existencia. Pues bien, desde la valoración que el psicoanálisis realiza de esta etapa vital para la formación del hombre, sería la vivencia precisamente de la dependencia pueril, la necesidad de amparo en que vive el niño, la que fundamentaría la perpetua búsqueda de lo divino, consagrando esta necesidad de protección enajenante a lo largo de toda la vida humana, mediante la religión.

Es evidente el interés extraordinario que encierra el fenómeno de la infancia para la comprensión del hombre y aun para su misma definición desde sus bases biológicas.

Más aún que por otros rasgos físicos llamativos, anatómicos o fisiológicos, se define el animal humano por la enorme prolongación y desamparo de su etapa infantil de vida, incluso más allá todavía por la presencia de rasgos embrionarios en su ser. Esto obliga al ser humano a una dependencia y un amparo especialísimo durante una etapa cada vez más dilatada con el desarrollo de la cultura; en un grado enormemente superior a la situación en que se encuentra la cría del mamífero, preformación y anuncio del niño. La sublimación de esta gama de sentimientos se expresaría en la contingencia propia de lo religioso.

De hecho la figura de Dios es representada en nuestras religiones monoteístas a través de la imagen del "padre". Por otra parte, Freud, en *Totem y Tabú,* ha detallado una serie de ideas —que después la etnografía ha demostrado ciertamente muy inconscientes— en torno a la importancia que en la historia del hecho religioso encontraría el originario "complejo de Edipo" de la humanidad, la rebelión primitiva de los hijos contra el padre.

Se ha tratado aquí fundamentalmente de un esfuerzo por reducir la vivencia religiosa a una situación peculiar correspondiente a un período inicial en la vida del hombre. No se trata de eliminar la religión como una imposición arbitraria de determinadas clases dominantes, o de algo absolutamente sin sentido, sino por el contrario de comprenderla, de reducirla a sus orígenes psicológicos, y, en consecuencia, de liberar al hombre de aquella situación de inmadurez que representaría la vivencia de la religación religiosa. Tanto en la génesis de la idea de Dios como en otra serie de contenidos igualmente comprensibles como proyección mítica de situaciones originarias del hombre, la idea del paraíso recogería la nostalgia del claustro materno, de la felicidad anterior al origen de la conciencia.

El resultado es, pues, el siguiente: conceder un sentido al hecho religioso —a diferencia de críticas más violentas y absurdas de otras épocas—, pero mostrar al mismo tiempo que aquél es algo llamado a superación. La religión

no significa necesariamente una aberración o una neurosis —como también desde los puntos de vista psicoanalíticos se ha apuntado— sino fundamentalmente un fenómeno de inmadurez.

d) *Las ciencias histórico-sociales: mitos y alienación religiosa*

En las ciencias histórico-sociales se nos ofrecen nuevos ángulos para explicar reductivamente la idea de Dios y los hechos religiosos. La crítica histórica nos permite percibir las ideas religiosas como formaciones míticas, según la tendencia peculiar de la fantasía humana a la mitologización. Analizados objetivamente los grandes mitos religiosos, comparadas sus estructuras y los ambientes en que se inscriben, diferenciando lo real y lo fantástico, se comprende esta actuación de nuestra mente como un primer expediente orientador del hombre en su evolución, y como una tendencia ligada a ciertas situaciones sociales en que las potencias mitologizantes se reactivan. El paso a la edad de la razón, el dominio de la crítica sobre la fantasía, el triunfo creciente del logos sobre el mito, señalan el abandono de tal paraíso de ilusiones y consejas, que sólo se pueden mantener ya en el mundo de lo estético.

El marxismo ha desarrollado peculiarmente esta iluminación del hecho religioso desde la situación social del hombre, como es bien sabido, a través del concepto básico de alienación. Despojado el hombre de su propio ser en la serie de alienaciones que señalan su actual existencia histórica desde las bases económicas y sociales de nuestra vida, busca también fuera de sí mismo el ámbito de su ideal. No es una maduración simplemente de la conciencia humana la que nos permitirá superar este espontáneo engaño, sino la transformación de la estructura económica y social; entonces, a través de la dialéctica histórica que sustituirá nuestra organización actual en tales ámbitos, el hombre realizará el reino de la libertad y se reconciliará

consigo mismo. A tal crítica de envergadura antropológica se añade aún una denuncia histórica, la debelación del modo en que las clases poderosas utilizan sistemáticamente la religión como opio del pueblo, para adormecer la conciencia de su injusticia, empujándolo hacia esperanzas ilusorias e imprimiéndole una moral de conformismo y mansedumbre.

3. Panorama actual del ateísmo del espíritu científico

Como acabamos de ver, actualmente se nos presenta una imagen coherente y sistemática de un ateísmo científico. Por una parte, el universo ofrece una explicación última de sus enigmas y de la ordenación entera de la realidad a partir de las leyes antientrópicas que actúan sobre una estructura azarosa. Por otra, *la lógica actual niega radicalmente* sentido a la idea de Dios y a toda especulación humana en torno a lo divino; toda conceptuación trascendente queda excluida como falta de sentido. Además, la antropología y las ciencias de la sociedad y la historia reducen y explican las vivencias religiosas en cuanto fenómenos provisionales, no absolutamente consustanciales al hombre, sino expresión de un momento superable en su desarrollo. Finalmente, se nos ofrecen las perspectivas de una cultura atea llamada a inaugurar una nueva etapa para la humanidad.

Esta sistemática del ateísmo científico actual la podemos considerar todavía enfocada desde varias direcciones, especialmente desde dos grandes movimientos: el que sigue los cauces del positivismo lógico y el que se constituye en el materialismo dialéctico.

Acabo de hablar del positivismo lógico como una posibilidad de versión filosófica del ateísmo, y con ello no quiero decir por supuesto que sea absolutamente necesario para un positivista lógico incluirse en el materialismo, aunque

algunos de los creadores del movimiento hayan presentado ambos términos en perfecta solidaridad. Pero tal afirmación en el orden fáctico resulta desmentida por la existencia de neopositivistas creyentes. Y desde el punto de vista sistemático, incluso manteniendo los supuestos más estrictos del positivismo, se han hecho esfuerzos por plantear los problemas teológicos y de la revelación; en definitiva la revelación es también un hecho, y por tanto desde categorías empíricas podemos llegar, si no a construir una teología *natural en cuanto metafísica, sí al* fenómeno de la revelación, al Dios que se manifiesta en la historia y se dirige a los hombres. Pero en todo caso la actitud dominante del positivismo en su conjunto y su versión total más espontánea vienen dados por las posiciones materialistas.

De otro lado, también sabemos cómo en la época actual intentos más o menos revisionistas del marxismo han apuntado la posibilidad de que la *consideración de lo religioso* en cuanto a alienación no sea absolutamente necesaria. Pero igualmente aquí la actitud dominante tanto en el orden personal como en el sistemático dentro del marxismo es la atea, la consagración sistemática de la misma en un materialismo dialéctico.

Entre ambos movimientos, positivismo y materialismo dialéctico, existe una tremenda discusión, conducida por la hostilidad peculiar de los marxistas hacia el positivismo, que se remonta a la figura de sus creadores y se extiende a las últimas controversias sobre el significado de la física actual. Pues el marxismo no puede confinarse en una concepción puramente descriptiva y fenoménica, que abandona en realidad enormes mundos problemáticos bajo la denuncia del sinsentido. Necesita una concepción trabada y sistemática, no una inhibición. En definitiva, el marxismo es una soteriología, un mensaje de salvación antropológica que además seculariza algunos temas del cristianismo, asumiendo el proletariado la posición de redentor, la sociedad futura la esperanza escatológica, la propiedad privada el valor de caída originaria.

En consecuencia, la lucha entre las direcciones positivista y materialista dialéctica se hace acerba. Y junto a estos grandes movimientos existen también posiciones individuales, independientes como la de Bertrand Russell, en una línea epicúrea, repitiendo casi literalmente en ocasiones afirmaciones del poeta romano. También se da un materialismo, que no es en estos momentos mi misión analizar, pero que contiene gran interés, en el hombre medio común de nuestra época, cuya *Weltanschauung* recoge inspiraciones de un materialismo cientificista.

II. DISCUSION SOBRE EL ATEISMO DEL ESPIRITU CIENTIFICO

Después de haber visto a grandes líneas cómo se plantea el problema del ateísmo del espíritu científico, tenemos que pasar ahora a la discusión, y esta discusión plantea una serie de problemas extraordinariamente complejos, por lo que ha de hacerse de una manera gradual. Hemos de ir consiguiendo una serie de precisiones sucesivas para proceder con un mínimo de rigor ante estos trascendentales problemas.

1. Teísmo y espíritu científico

Podrían ustedes objetar a la exposición hecha hasta el momento, que el ateísmo no representa la única *Weltanschauung* posible desde el espíritu científico. Y es evidente que, a partir de la constitución de la ciencia moderna, no solamente han existido científicos personalmente creyentes, sino que además encontramos sistemáticas basadas en la ciencia de intención absolutamente teísta.

Ya hemos aludido al mecanicismo con su desarrollo teológico en la idea del "Dios relojero"; y recuerden ustedes lo que hace unos momentos indicábamos sobre Newton. Reparen también en el hecho de que Descartes trata precisamente de fundamentar la inmortalidad del alma y la existencia de Dios en una filosofía que en realidad forma cuerpo único con la ciencia. Todavía es más diáfana en este sentido la intención de Leibniz a través de su interesantísimo esfuerzo por forjar una nueva idea de sustancia consonante con la física de su época —y en gran parte con la de nuestro tiempo— y conseguir por esta vía una visión optimista y jerárquica de la realidad, que culminaría en la *monas monadum*, en la mónada divina.

No sólo en las primeras etapas del pensamiento moderno. La crisis de la física actual, en las primeras décadas de nuestro siglo, ha sido conducida a veces hacia una rehabilitación de las ideas espiritualistas y religiosas; recordemos a Eddington, por tomar un ejemplo ilustre. Y en otro sentido, dentro de una sensibilidad muy peculiar, Einstein confiesa en uno de sus últimos escritos, en su breve *Autobiografía,* la vivencia religiosa de lo impersonal, de la trascendencia sobre la singularidad del yo, del asombro ante la realidad del cosmos, como uno de los motivos de su obra. Podríamos aludir también al platonismo de Heisenberg, en su última época, en polémica con el materialismo. Y sin duda, a las filosofías espiritualistas de la evolución desde Bergson hasta Teilhard de Chardin, englobando el organicismo de Whitehead.

En este sentido es indudable que se precisa distinguir cuidadosamente entre lo que es la ciencia pura, la ciencia positiva como tal y la *Weltanschauung* científica o la filosofía de la ciencia, es decir las implicaciones espirituales dentro de las cuales el mundo de los hechos científicos y sus construcciones se mueve. Ello, sin embargo, no quiere decir, por supuesto, que resulte fácil separar de un tajo la realidad misma de la ciencia positiva y sus datos de las convicciones del científico, e incluso del espíritu que cobija la ciencia.

En este orden, lo primero que habría que destacar sería el polimorfismo del espíritu científico. Si volvemos nuestros ojos a la historia de la ciencia, vemos cómo ésta se

organiza desde el principio cual una pugna de espíritus, que tratan de buscar la superación de sus contradicciones, ensayando nuevas fórmulas. Así la lucha entre empirismo y racionalismo, en el campo mismo de la epistemología física, donde las cosas podrían parecer más objetivas y reducibles; o en la filosofía biológica entre vitalismo y mecanicismo, contradicciones que han venido animando la evolución de la ciencia, apuntando hacia formas de síntesis superadoras. La filosofía de la ciencia es, por tanto, como dice Bachelard, una "filosofía dispersa". Podemos hablar del espíritu de la ciencia, pero cobijando entonces bajo este "espíritu" una pluralidad de almas, entendiendo bajo la designación de este "espíritu" la posibilidad de un diálogo entre personajes muy variados; algo así como Miguel de Unamuno entendía el yo, cual una república de personalidades en perenne polémica.

Es más, ustedes podrían indicarme que, a propósito del espíritu de la ciencia más actual, yo he hablado del positivismo lógico y del materialismo dialéctico, pero que no he aludido al movimiento dialéctico como tal, el cual tiene un amplio radio de acción sobre toda la filosofía científica de nuestra época. Y en este movimiento se inscriben precisamente como rasgos fundamentales del nuevo espíritu científico, caracterizadores de éste, dos grandes principios: el principio de revisibilidad y el principio de provisionalidad. A través de ello, la ciencia se constituye esencialmente como anti-dogmatismo. Por tanto, se niega a ese tipo de afirmaciones rotundas que encontrábamos en un espíritu científico definido en un sentido ateo. La ciencia formula verdades perennemente provisionales y va saltando de evidencias provisorias a otras que permanecen selladas por esta misma condición.

Y es que, como dice Heisenberg, la ciencia es y representa en el desarrollo espiritual del hombre moderno la conquista del límite. Lo que significa uno de los rasgos más típicos de la ciencia de nuestra época y de toda nuestra cultura: el hombre se siente limitado, renuncia a las grandiosas aspiraciones constructivas del racionalismo y del idealismo, se contenta con leer con mayor modestia pero también con mayor hondura y rigor el mundo de los datos y el directo mensaje de lo real. Con el goce de una certidumbre segura en su propia limitación. Se resigna con alegría, cual su última conquista, a vivir en la provisionalidad, incluso en momentos en la contradicción y la penumbra, pero ganando desde aquí un horizonte abierto, sabiendo que la realidad es inagotable y el empeño de encerrarla en lo definitivo una quimera elemental de que nos hemos liberado. Nuestra aventura nunca estará acabada, pero en ella nos cabe la perfección de lo parcial cual última sabiduría. Es superior quien se siente limitado a quien lo es y sin embargo cree no serlo.

Indicadas estas cosas, resulta necesario entonces que establezcamos el diálogo entre las versiones teístas y ateas de la ciencia. Lo primero que salta a la vista es la gran cantidad de equívocos que históricamente se han venido produciendo en este sentido. Ha sido muy frecuente la utilización inadecuada del concepto de Dios dentro del campo de la ciencia. Es muy expresivo, por ejemplo, el caso de Newton que anteriormente recordábamos. Cuando el gran físico inglés se encuentra con ciertas dificultades en su mecánica celeste, recurre a la idea de Dios, a un ser que ordenara aquellas trayectorias de los astros, superando sus irregularidades, como un agente de circulación cósmica. Y, entonces, la dialéctica de la ciencia, llenando dichas lagunas se dispara inevitablemente hacia la afirmación de Laplace: "No necesito a Dios para explicar el universo". Lo mismo podríamos decir del abuso del principio divino como explicación del origen de la vida, del surgimiento de las especies, el argumento del huevo y la gallina de baratas apologéticas, baratas como todo argumentar dogmático, al servicio de tesis pre-establecidas.

Es evidente que Dios no puede ser nunca una hipótesis explicativa inmanente a la ciencia. Nunca puede representar un operador explicativo que introduzcamos en la serie

de las causas cosmológicas en la cadena de los razonamientos inmanentes. En este sentido tiene razón Kant cuando distingue un uso trascendente de la causalidad y una utilización fenoménica de la misma dentro del mundo. Yo diría que Dios no puede significar en este sentido una *indocta ignorantia,* un expediente para resolver cómodamente nuestras situaciones de desconocimiento. Si tuviéramos posibilidad y tiempo para hacerlo, no dejaría de tener interés el reflexionar sobre el abuso de la idea de Dios que tantas veces ha venido cometiendo el hombre a lo largo de su historia en los campos más variados. El uso del nombre de Dios en vano no consiste solamente en ponerlo en nuestros labios con intenciones blasfemas, sino también en convertir a Dios en un seguro frente a nuestro riesgo personal, a la responsabilidad de nuestra aventura humana. Es usar el nombre de Dios vanamente, convertirlo en un *Deus ex machina,* que cubra las lagunas abiertas por los límites de nuestro saber científico.

2. Crítica del ateísmo del espíritu científico

En el recorrido que hemos hecho de la negación de Dios a partir de las diferentes ciencias, hay algunos campos en los cuales la superación de esta postura negativa se presenta relativamente fácil, ya que se trata de actitudes no muy consistentes.

Por ejemplo, en la lógica neopositivista asistíamos a la negación más radical de Dios: la proposición "Dios existe" no tiene sentido. Pero es evidente que de esta manera los positivistas lógicos absolutizan totalmente, de un modo apriorista, el alcance del criterio de verificabilidad empírica. Tal criterio no determina el único sentido que puede encerrar una proposición, sino el que específicamente usa la ciencia experimental. Pero habrá que demostrar que éste es el único posible en el campo de las afirmaciones materiales. Y cuando el neopositivismo ha tratado de demostrarlo, se han visto sus representantes envueltos en una

maraña de problemas interiores que ha determinado la, por otra parte, honrada y autorrevisiva historia del positivismo lógico. El cual, como ustedes saben, terminó renunciando a este tipo de afirmaciones dogmáticas y anti-metafísicas, que caracterizaron su primera época. El positivismo lógico se ha convertido entonces principalmente en un esfuerzo de clarificación de los distintos saberes, incluso de la metafísica y del sentido peculiar de sus proposiciones, más que en una negación principial.

Naturalmente que no se puede cazar perdices equipados para la pesca submarina. Pero la inaccesibilidad de la perdiz al fusil del buceador no arguye su inexistencia absoluta. Ingenuamente se responderá quizá que el cazador terrestre sí las encuentra —si tiene suerte— ante su escopeta. Cabalmente es lo que queremos decir, que nuestros criterios de captura ideal o práctica de lo real se deben buscar desde las exigencias de la realidad misma, en actitud de apertura, y no desde nuestra previa equipación según patrones de comodidad o convención. Eddington nos recordó, al respecto, el pescador que con criterio rigurosamente empirista negaba la existencia de los peces que se filtraban en sus redes, una vez que las había arrancado al mar. Y es evidente en este sentido que negar la metafísica a través de la exigencia de verificabilidad empírica no sólo supone una petición de principio, en definitiva la postulación apriorista de una ontología empirista, sino desconocer la auténtica relación entre experiencia y realidad, en la cual la primera supone siempre un corte en el ámbito de una trascendencia que la desborda definiendo precisamente lo real. Trascendencia cuyos límites no podemos fijar en principio. Cuya reducción a los términos de lo material supone una toma de posición que si se cierra sistemáticamente a otras posibilidades debe justificarse y no simplemente postularse.

Por otra parte, me parece también suficientemente claro, aunque sea dicho con la rapidez que el tiempo nos obliga, que las conclusiones que afectan a la religiosidad desde

las ciencias antropológicas y sociales, pueden ser perfectamente asumidas en el marco de una perspectiva teológica. El indicar por ejemplo que la religiosidad del hombre adulto puede tener un afincamiento en vivencias infantiles de dependencia paterna, o de nostalgia del claustro materno resulta totalmente admisible por un pensar teológico, siempre que aquí se vea una vía más de acceso o sensibilización y no una explicación reductora, excluyente de una realidad objetiva en lo divino.

Y en este sentido, la psicología teísta ha asumido este tipo de ideas y las ha utilizado para explicar ciertas situaciones y conductas ante lo religioso. En casos, el bloqueo o la dificultad del encuentro de Dios por frustraciones en la imagen paterna en hombres de nuestra cultura, o la falsificación de la verdadera experiencia religiosa en nombre de objetivos interesados, de compensaciones que se ocultarían bajo el manto de la simbología religiosa.

Finalmente, es evidente que en ciertos aspectos la idea de la alienación religiosa puede ser aceptada por el pensamiento religioso. La utilización de la religión, como opio del pueblo, al servicio del interés propio de las clases dominantes, es un hecho que ciertamente se ha producido en la historia con toda su monstruosidad. Las denuncias del mundo burgués son justas, pero lo que debelan es —como en las neurosis pseudorreligiosas— no la verdadera religión sino su deformación. En resumen, no es lo mismo la aceptación parcial de estas afirmaciones que el intento de reducir absolutamente a ellas la esencia y el valor de la religiosidad.

3. La filosofía de la ciencia y el problema de Dios

La disyunción entre una ciencia atea y una ciencia teísta se plantea de una manera radical más allá de la ciencia positiva, en el terreno de una discusión filosófica sobre la ciencia. El problema se puede referir de una manera muy

viva a la actual imagen científica del universo que es para nuestra época la de un universo en evolución. Y a esta luz el problema que podríamos formular sería el siguiente: o bien las leyes que denominábamos antientrópicas canalizadoras y explicativas de la emergencia significan las últimas claves de la realidad y su sentido, o bien es posible formular una idea más amplia de lo real, dentro de la cual el universo en evolución ha de ser situado, y gracias a la cual el espíritu ilumine la realidad del cosmos.

Sobre esta temática se pueden proyectar y referir las clásicas vías, en la misma formulación tomista, de la existencia de Dios. La evolución del universo se integraría en la primera de ellas cual ilustración especialmente eficaz del problema del movimiento. La estructuración de la realidad en estratos se vincularía, como versión actual, a los grados jerárquicos de lo real. El tema de la finalidad y sus interpretaciones, la quinta vía, se conecta manifiestamente con múltiples discusiones sobre la evolución del universo, su explicación y sentido. Esta confrontación del mundo científico en que santo Tomás y los escolásticos desarrollan sus argumentaciones con el nuestro, sin duda encierra un gran interés, aun al margen de la controversia sobre la eficacia explicativa de las mismas. Pero el último problema se refiere a la suficiencia del universo y sus leyes inmanentes, para agotar el campo de lo real, o a la necesidad de trascenderlo y englobarlo en un metauniverso, en una realidad más amplia, en un ámbito en el cual el cosmos material con toda su inmensa magnitud representa sólo un sector y una fase de lo real. Y en tal sentido vamos a enfocar el tema desde una perspectiva de apariencia menos clásica, pero palpitantemente viva para el hombre de nuestra época, a la cual se aboca espontáneamente la imagen de un universo en evolución, una vez que la ciencia ha completado su tarea. Se trata del problema de la conciencia y la posición del hombre en el mundo. ¿Qué representa la conciencia en el proceso evolutivo del universo?

Si todo lo que va emergiendo en el mundo se explica por las leyes de azar sin más; si no contiene un ulterior

significado, entonces la conciencia nos aparece como un resultado casi patológico, anómalo, en el proceso de evolución cósmica. Constituimos un fenómeno singularísimo, extraño y desconcertante. En definitiva, una gran tragedia, en que la palabra absurdo se nos viene inmediatamente a las mientes, pues esta realidad de la conciencia estaría llamada a ser aniquilada por el mismo desarrollo de la naturaleza. Contrariamente, según pretenden las versiones espiritualistas, dando sentido a este mismo proceso, la conciencia representa la punta del vector de toda la evolución cósmica. Es bien sabido cómo estas ideas son centrales en la concepción evolutiva de Teilhard de Chardin, y en otros términos, aunque dentro de una coincidencia fundamental, en la evolución creadora de Bergson.

4. Evolucionismo parcial y total

Estos problemas de la evolución cósmica y del puesto del hombre en la misma, nos plantean una importante alternativa que resulta coincidir con la que se produce entre la imagen de una evolución irreversible y la idea de una evolución reversible. Las concepciones materialistas mantienen en principio una evolución reversible del universo. El evolucionismo espiritualista defiende por su parte la concepción de una evolución irreversible. Podríamos decir que las filosofías espiritualistas representan, en este sentido, un evolucionismo total, mientras que las materialistas proclaman un evolucionismo parcial. Habría línea de evolución progresiva dentro del universo, pero su proceso total no adquiriría tal sentido.

Esta última postura está muy claramente expresada por los teóricos del materialismo dialéctico. Ya Engels insistía en este carácter cíclico de la evolución cósmica. Actuales soviéticos afirman la misma imagen. Se dan ciertos momentos en la historia del universo en los cuales se producen procesos en una dirección dotada de sentido. Así ocurre con la evolución de las estrellas y de ciertos planetas, con la

formación de las grandes moléculas que preceden a la vida, con la conquista y desarrollo del hecho biológico, con la ascensión, finalmente, de la conciencia y de la historia. Pero estos procesos son puramente parciales; no tienen un sentido de la evolución de la totalidad del universo. No hay un proceso de desarrollo total de la realidad.

Entonces se presenta la dificultad de compaginar esta idea de la evolución parcial con una concepción rigurosamente dialéctica de la realidad. Porque una cosa son las leyes empíricas de la evolución y otra cosa una dialéctica del ser, como la que inspira a Hegel y llega a los marxistas, según la cual el concepto de ser mismo contiene la necesidad de un despliegue en saltos y ascensiones sucesivas. En tal caso, ¿cómo pueden destruirse las fases evolutivas que se van conquistando?, ¿cómo se pueden hacer desaparecer los estadios superiores, retornando a los inferiores?

El espiritualismo, por el contrario, ha insistido en la idea de un línea ascensional, de una emergencia que caracteriza a la evolución de la realidad cósmica. Ustedes recordarán las vivas expresiones, por ejemplo, de Teilhard de Chardin en este orden. Su concepción de la complejificación de la materia; cómo ésta va conquistando estructuras cada vez más complicadas, pero que a la vez son crecientemente armoniosas y centradas. Y cómo al llegar a un cierto nivel empieza a producirse la vivificación de la materia. Después, esta línea de complejidad-conciencia se continuará en la cerebralización y teleencefalización, hasta llegar a ese infinito de complejidad que representa el hombre. Así, pues, en la dialéctica teilhardiana habría "saltos cualitativos", pasos de la cantidad a la cualidad, como en la hegeliana y marxista; pero saltos que suponen un avance y no se perderán.

No es que esta visión de la realidad trate de oponerse a las leyes antientrópicas, de que antes hablábamos, en cuanto causalidades materiales. No es que pretenda invalidar el gobierno del proceso evolutivo por las leyes de los grandes números y del azar; sino que todo ello se revela a

un nuevo nivel de análisis con un sentido. Hay una tendencia intrínseca en el proceso evolutivo que es contraria a la entropía. Desde luego no se debe situar este "sentido del universo" como una serie más de causas misteriosas que rompiera las anteriormente constatadas; no se trata de cometer el error de antaño y reintroducir esta idea del "sentido del universo" como una corrección a las leyes de azar, de selección, de tanteo. Lo grave y decisivo es hacer una lectura general del sentido total que el universo plantea en sí mismo, cuando se le considera como realización de ciertos valores.

Nos encontramos así, ante el grave problema del sentido del universo entre el materialismo y el teísmo. En este orden, en lo que a temples anímicos se refiere, es indudable que el materialismo responde a un temple pesimista. No habría más que recordar algunas páginas de la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, en las cuales se nos habla de cómo la conciencia tan trabajosamente conquistada sobre la tierra, será un día exterminada sin piedad, y de cómo la tierra acabará por convertirse en una esfera fría semejante a la luna girando en los espacios. Imagen cadavérica de nuestro destino que nos recuerda el poema de Unamuno "La luna al telescopio".

En aquellas páginas de Engels, cargadas de cierto romanticismo, se nos brinda el espectáculo de una naturaleza que despiadadamente asola lo humano. Después de que haya triunfado la dialéctica histórica, después de que el reino de la libertad se haya constituido sobre la tierra, estas conquistas serán inexorablemente barridas. Sólo queda una esperanza, según indica el mismo Engels: la de que por las inevitables coincidencias azarosas en un espacio y un tiempo infinito, otra vez reaparecerá la conciencia en un mundo sideral remoto. Que desde luego después de resurgida será también inevitablemente aniquilada. Como ven ustedes, el absurdo del mundo proclamado por el existencialismo se impone también desde los puntos de vista del materialismo dialéctico. La razón del hombre, como ha dicho Camus, se estrella contra los muros de un universo absurdo. Nos podrá poner en conmoción la búsqueda de la plenitud humana en el reino de la libertad, pero en definitiva se trata de una ilusión efímera que acabará apagándose. Lo cual no quiere decir que esta posición no contenga una grandeza peculiar en su voluntad de tragedia.

En contra de esta postura materialista, el evolucionismo total interpreta la evolución del universo cual una gran espectativa, como algo que goza de un intrínseco sentido, como una inmensa esperanza. Es evidente que aquí se presenta una opción que parte de un temple anímico optimista. Esto lo vemos muy claramente en Teilhard de Chardin, que se resuelve apoyándose en un optimismo preestablecido. El mismo nos habla, en el ensayo *Mon univers,* de los tres grandes supuestos de todo su pensamiento: el primado del ser y la conciencia, la fe en la finalidad del universo y en la finalidad de su extravío, la fe en lo absoluto, que es la fe en la irreversibilidad. Porque la irreversibilidad, como ha subrayado Barthèlemy-Madaule en su ensayo sobre Teilhard de Chardin, es la proyección de lo absoluto sobre un universo en evolución.

5. La dialéctica racional del universo

La opción a favor de un universo irreversible y un evolucionismo total puede parecer arbitraria y temperamental, al igual que lo sería la que contrariamente se pronunciase por un universo reversible y un evolucionismo parcial. Escogeríamos según nuestro optimismo o pesimismo. Desde luego podríamos tratar de justificar la opción optimista diciendo: hasta esta bifurcación llega la razón, pero es que además hay otra cosa, es que Dios ha hablado en la historia y ha traído a los hombres un mensaje de salvación y esperanza, lo que definitivamente nos ilumina a favor de la opción optimista.

Pero yo creo que hay algo más, sin necesidad de recurrir todavía a la revelación. Hay una fe natural en la razón y en

el ser, una convicción de que el hombre no es una catástrofe que se ha producido en el cosmos y de que así en éste hay una dialéctica racional. Es decir, el desarrollo del universo responde a unas leyes racionales, y estas mismas leyes, si son rigurosamente dialécticas, exigen que los peldaños que se van conquistando en la evolución no desaparezcan definitivamente. En el marxismo, según apuntábamos anteriormente, se da una mezcla de la dialéctica hegeliana —con los pies en la tierra ciertamente— y del evolucionismo empírico, lo que determina que no triunfe claramente una dialéctica del ser, sino que nos quedemos en un registro empírico de las leyes de la evolución.

Ciertamente, que al hombre moderno le puede costar la adopción de esta actitud de fe en la razón y en el ser. Pero esta es la última posición y la última irreductibilidad a la cual podemos llegar. O tenemos una confianza radical, no ya en Dios, sino en la razón y en el ser y en su dialéctica, o quedaremos radicalmente engañados. Y el hombre moderno está viviendo durante largas etapas con la obsesión del engaño, como ha subrayado Ortega, angustiado por nadar al mismo tiempo y guardar la ropa.

Puede tener una explicación esta desconfianza en una humanidad que ha vivido largas y profundas crisis. Y de esta desconfianza también les cabe su responsabilidad a los cristianos en su actuación en el siglo. Anteriormente reflexionábamos sobre el uso indebido que muchas veces se había hecho de la idea de Dios. Lo mismo podemos decir sobre la incomprensión de la problematicidad y enigmaticidad del universo, en nombre de una fe que se quiere convertir en facilidad para dar por resueltas cuestiones que en realidad ella no ilumina. También podríamos hablar de serias responsabilidades en la actuación histórica de los cristianos.

Sin embargo, el hombre de nuestra época, junto a sus temores, va conquistando enormes seguridades y asombrosos desarrollos técnicos. ¿No podría esta situación ofrecernos el paso a un nuevo equilibrio en que no sólo conquistemos la naturaleza, sino también el suelo de seguridades fundamentales desde el que poder hacer una vida en plenitud? ¿No se nos dará el asistir en esta cultura técnica al nacimiento de un Prometeo reconciliado con los dioses? Dirán ustedes quizás, que tal imagen significa una contradicción. Yo creo que no; creo que es exactamente la figura de Adán en el paraíso antes de la caída. Esta humanidad significada por Adán trabajando gozosamente, contemplando las obras de la creación, realizándose en el dominio de ellas, en diálogo con el Padre. Esta figura que debe ser no ya un pasado sino un horizonte de futuro, la gran meta de la historia.

COLOQUIO

Pregunta:

¿Cuál es el alcance de los conocimientos científico y filosófico de cara al problema de Dios?

Pregunta:

Ha hablado del ateísmo contemporáneo más o menos como una construcción de una imagen coherente y lógica. Pienso que la ciencia se limita al fenómeno y sólo al fenómeno, y Dios está en un plano distinto, espiritual.

Respuesta:

La primera pregunta se refiere al alcance de los conocimientos científicos en su relación con los conocimientos filosóficos.

En este sentido la segunda pregunta no sólo es pregunta sino que tiene algunas afirmaciones contundentes y, al aclararlas, se contesta a la primera.

En principio no se puede simplificar y reducir la idea de la ciencia a uno de sus aspectos. El fenómeno científico es muy complejo y comprende varios estadios: 1) Por de pronto, hay una dimensión esencial en la ciencia respecto de la filosofía: ser captación de regularidades legales. La ciencia como conocimiento de leyes se mueve en un plano de fenómenos que tienen una verificabilidad intersubjetiva. Así, el problema de Dios sólo se puede plantear en las ciencias de la religión referidas al hecho de la revelación de Dios. 2) Pero la ciencia no se reduce a esto. La ciencia es un esfuerzo por explicar la realidad. Concretamente, las teorías científicas pretenden dar una explicación de la realidad, idea clásica de la ciencia. Hoy los físicos abogan por una idea totalmente positiva, en la que no se trata sino de ordenar las variables fenoménicas y las proposiciones formadas en torno a ella, de lo más general a lo más particular, construyendo así un cuerpo puramente lógico y de carácter deductivo. Pero la ciencia ha pretendido siempre ser más que esto. Hay así una unión entre ciencia y filosofía aunque con una distinción. En la ciencia hay este momento: ciencia como estudio de leyes, que es peculiar de ella y en el cual todos los científicos se entienden. Así, aunque sea una polémica pasada de moda, un mecanicista y un vitalista, en las épocas tensas, se entendían perfectamente cuando hablaban de la vida. Pero, además, la ciencia se propone formular teorías explicativas; de este modo, la ciencia se orienta hacia una filosofía de la naturaleza o hacia una antropología. Consecuentemente, la ciencia se va colocando a la luz de la metafísica. Aunque haya un momento de diversidad hay también un momento de integración y, en este sentido, sí que se llega desde la ciencia, por medio de una metafísica, a plantearse el problema de Dios.

Claro que hay equívocos radicales, como convertir los principios metafísicos y teológicos en principios inmanentes y explicativos, lo que es un gran error. Sin embargo, este movimiento espiritual de la ciencia pretende buscar, además, una comprensión y una explicación de la realidad. Y creo, también, que es absolutamente legítimo dentro de la ciencia, y de hecho ha animado históricamente la ciencia. Coincido, por tanto, en que lo que más peculiariza a la ciencia es el estudio de los fenómenos; pero, por otra parte, creo que en la ciencia hay ese movimiento de integración hacia la filosofía, y entonces no se puede separar totalmente la ciencia natural de la antropología y metafísica

que son diferentes niveles en los que la explicación de la realidad se va profundizando.

Pregunta:

¿Qué distinción hay entre ciencia y filosofía de la ciencia?

Respuesta:

En la filosofía de la ciencia hay un terreno de insensible paso desde las teorías explicativas a las teorías filosóficas propiamente dichas, en el que hay muchos momentos de engarce. La comprensión, por ejemplo, del hombre, o de su libertad, son problemas que aparecen no sólo en el campo filosófico sino también en el científico; vgr. en la clínica médica. El problema de la libertad, del sentido del universo, de la entropía y antientropía, del azar..., son ideas que ilustran conceptos filosóficos. Aunque haya un nivel puramente empírico de la ciencia, que no tiene nada que ver con una filosofía de las ciencias, hay zonas de problemática común.

Pregunta:

¿Qué nos puede decir la ciencia y la filosofía de las ciencias con relación a lo divino?

Respuesta:

Lo que podemos conocer racionalmente acerca de Dios es lo que se expone en una teología natural o filosofía de la religión, saberes éstos que propiamente hablan de Dios. En este sentido, lo que la ciencia puede hacer es plantear el problema del mundo en relación con lo divino, o el problema del hombre en relación con lo divino; es decir, si el mundo o el hombre excluyen la idea de una divinidad o más bien nos llevan a algo trascendente a esas realidades. Este es el problema que la ciencia o la filosofía basada en la ciencia se pueden plantear. En este sentido nos encontramos en la situación actual de la ciencia y de la filosofía de la naturaleza con lo siguiente: por un lado, un esfuerzo autoexplicativo inmanente del mundo como un proceso de evolución de otro, una incomprensión de los valores y realidades nuevas, de los distintos niveles que van siendo conquistados en la realidad (así, la conciencia). La aparición de la conciencia nos revelaría que hay un sentido en esta evolución, que no es algo último al uni-

verso, sino que nos lleva hacia un ultrauniverso. Estas serían las dos grandes posibilidades ante la actual situación científica y la actual filosofía de la naturaleza, con respecto al problema de Dios. Positivamente sólo nos pueden decir que el universo no es suficiente, y nos pueden orientar sobre las relaciones que tiene, en cierta forma, este ser con el universo: que le da sentido al universo, que apoya, en cierta forma, las intuiciones del hombre sobre el sentido de su vida y su engarce en el universo, etcétera.

Pregunta:

La ciencia encamina al hombre a su perfeccionamiento, y el hombre, para su total perfeccionamiento, se plantea el problema de Dios. ¿Es posible una síntesis de teología y ciencia?

Respuesta:

No; esto sería como una especie de demostración científica de la existencia de Dios. En este sentido es completamente equivocada la manera de proceder; de hecho hay gente que es completamente agnóstica y acepta una creación temporal del universo. Pero, ¿qué hay antes o después de este universo? No lo sabemos. Son conceptos a los que el hombre no puede llegar. Recordemos que santo Tomás mantuvo, ya en su época, que la idea de creación no dependía de una creación temporal del universo; que era una idea más general, posiblemente una *creatio ab aeterno*, y que la razón humana no podría, por sí sola, llegar a demostrar la idea de una creación temporal de universo. Vemos así cómo admitiendo la idea de universo infinito en el tiempo, sin embargo desde el punto de vista teológico se mantiene que sigue siendo válida una argumentación que concluiría hacia Dios. En cambio, negando esta infinitud temporal del universo, afirmando que tiene un origen determinado, diagnosticable y calculable científicamente, se puede seguir una perspectiva que no es teísta. En este sentido, la idea de un universo finito en el tiempo, puede abonar más una interpretación teísta, pero nunca con argumentos excesivamente concluyentes, y si se lanza una hipótesis científica, que puede resultar de momento fecunda para el pensamiento científico, y se quiere vincular la existencia de Dios a ella, se comete un tremendo error. Y de aquí la impresión de un pensamiento teológico en constante retroceso con relación a la ciencia. Supongamos que las hipótesis de Lemaître, de Gamou, etc., son aceptadas por la ciencia actual, pero que llega un momento en que son desplazadas. Entonces surge inmediatamente la crisis espiritual de la gente que fundó su idea de Dios en esta perspectiva científica concreta. Es decir, puede ser lícito que las ideas que provocan ciertas inspiraciones que tiene el hombre en los aspectos más distintos de su vida, las introduzca, por supuesto, en la ciencia. Así, cuando Darwin formula su teoría sobre el origen de las especies, por la selección natural, se inspira en experiencias técnicas, por ejemplo la experiencia de la cría de los animales domésticos; las traslada más tarde a la naturaleza, e interpreta el desarrollo de la naturaleza de manera análoga: el mecanismo que sustituye a la inteligencia del hombre es la selección de los más aptos. Es decir una experiencia vivida en el campo técnico es trasladada a la posición interpretativa de la naturaleza; en este sentido, cualquier idea que el hombre tiene y le proviene de su vida, puede ser utilizada, explicativamente, en el campo de la ciencia. Por tanto, una idea que tenga un origen teológico —la idea de un origen temporal del universo—, se puede utilizar como otra cualquiera, como inspiración de la interpretación de determinados datos científicos; como una hipótesis con la cual vamos a jugar en la ciencia. Pero esta hipótesis no se puede vincular a la idea de Dios en sí, como si se tratara de la misma existencia de Dios, como si la idea de Dios estuviese vinculada a esa hipótesis que hemos construido basándonos en esta idea. Por otra parte, y esto es lo más importante, la idea de Dios creando un átomo primitivo —del cual procedería el resto del mundo— es una idea pobrísima. Si a todo lo que llega el hombre sobre dioses es a un ser creador de un gigantesco átomo, verdaderamente no nos sirve de mucho para la orientación de la vida humana y para la solución de nuestros problemas.

Pregunta:

¿Cuál sería la postura teísta ante el mundo?

Respuesta:

Tendría dos momentos:

—La comprensión racional inmanente del mundo.

—La comprensión del mundo como criatura.

Ambos momentos no se oponen, sino que se complementan. Por ejemplo, la idea de evolución se puede interpretar desde un punto de vista creacionista, en cuyo caso enriquece nuestra manera de

ver el universo y nos permite ilustrar y replantear muchas de nuestras ideas sobre la relación entre Dios y el mundo, por otra parte buscar la comprensión inmanente de las leyes que rigen el universo. Hay que compaginar ambos momentos en la comprensión del universo, o en la comprensión del hombre, en las ciencias antropológicas... Esto no quiere decir que si enfrentamos estos problemas en una concepción teísta o atea no se iluminen de formas muy distintas, pero, ante todo, lo que se ilumina es nuestra forma de enfrentarnos con el mundo, de sentir lo que el mundo representa, etc. Las leyes concretas coinciden para todo espíritu científico, lo que varía es la vivencia, la posición personal ante ellas. La vivencia de un ser aplastado en un mundo en que el hombre ha surgido por azar y que está llamado a destruirlo, o bien la vivencia esperanzada de un universo que, en medio de su enorme silencio, de su oscuridad, ha sido algo creado por el Padre, algo que está llamado a ser dominado por el hombre.

Pregunta:

¿Qué postura han de adoptar el teísta o el ateo ante los demás hombres?

Respuesta:

Es evidente. Postura de colaboración en toda empresa humana que tenga un valor temporal inmediato. Removidos toda esta serie de ídolos que han bloqueado la idea de Dios, todos estos usos abusivos de la idea de Dios, al hombre de nuestro tiempo le puede estar reservada una revelación grandiosa de lo divino. En este sentido, esta revelación tiene que estar preparada por una cultura de lo temporal. La misión del creyente es colaborar en el descubrimiento de la verdad, en la construcción de una sociedad más justa y en todo lo que sean las luchas temporales de los hombres, independientemente de las convicciones que cada uno tenga. El testimonio cristiano debe estar no en el proselitismo, sino en las obras de tipo temporal, que son de las que se va a pedir cuenta el día del juicio: búsqueda de la verdad, fomento del amor, de la justicia, etc.

Pregunta:

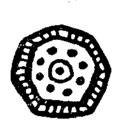
Quiero insistir sobre un punto. Hay un conjunto de ciencias que están adquiriendo cada día más rigor. Así la lógica, base de toda metafísica y de toda demostración racional de la existencia de Dios. En otro sentido, la historia de las religiones, etc. ¿No cree que la construcción rigurosa de estas ciencias puede llevarnos a una decisión clara y terminante ante el problema de Dios?

Respuesta:

Ha utilizado en algunos momentos de manera exagerada el término decisión respecto a la resolución del problema de Dios en el campo de las ciencias. Yo creo que en rigor una decisión del problema de Dios no la puede tomar la ciencia, ni en uno ni en otro sentido. En primer lugar, porque no es un problema definible científicamente. Por ejemplo, en el campo de la historia asistimos al fenómeno de la revelación, de la presencia de Dios; ahora, en realidad no hay una decisión científica, pues es un problema sobrenatural de fe situado en un hombre concreto. Los datos de la ciencia, de las ciencias de las religiones, de la crítica bíblica en la que coinciden los exégetas honrados y la gente que se ocupa de estas cuestiones científicamente, pueden llevar a soluciones distintas. Hay, en todo caso, una orientación del problema pero no una decisión. Las ciencias nos ilustran profundamente, nos dan un conocimiento concreto que nos ayuda a conocer mejor aspectos concretos del tiempo en que tuvo lugar la revelación.

Por lo que respecta al campo de la lógica, se replantean las cuestiones. En la lógica actual, es muy interesante revisar el conocimiento de los problemas metafísicos. El concepto y sentido de la "probatividad" en el pensamiento científico moderno abonan lo que estoy afirmando: hay pruebas en un doble sentido, cuando hay una verificación empírica y cuando hay una posición dentro de un sistema formal, coherente, de axiomas. Esto no quiere decir que sea el único sentido que la verdad tenga para el hombre. Pero científicamente son los casos en que hay una demostración plena. El mismo problema de las vías para llegar a la existencia de Dios queda encuadrado, por tanto, de una forma nueva a través de esta idea, del enriquecimiento que tenemos de lo que es la lógica. Luego se nos presenta como orientación, camino, como una vía y no como una rigurosa demostración apodíctica. En el argumento de Aristóteles del primer motor, por ejemplo, ya el mismo Suárez vio que había que distinguir lo que corresponde a una argumentación física y a una metafísica. Físicamente depende totalmente de la física aristotélica que establece la pasividad de la materia... Pueden, pues, las ciencias ilustrar muchos ángulos del problema

pero no dar una decisión rigurosa del mismo. Incluso en el momento más crucial de la reflexión anterior, la alternativa entre la versión que he llamado pesimista, y la optimista, la elección depende ya de una valoración del ser, de la realidad, positivas o negativas, que son muy difíciles de justificar en términos racionales. Al que parte de un pesimismo, yo no veo que racionalmente se le pueda llevar por otra vía.



3

La filosofía actual y el ateísmo

Prof. Dr. Julián Marías

de la Real Academia Española

1

Voy a hablar del problema del ateísmo tal como aparece en la filosofía del siglo XX, especialmente en la que se llama filosofía existencial, y más concretamente en el existencialismo, pero tratando de hacer referencia a la totalidad del planteamiento de este tema en el pensamiento de los últimos decenios.

Durante el siglo XIX se podría definir la situación del problema de Dios como un olvido tradicional. Quiero decir con esto que la corriente central del pensamiento europeo del siglo XIX no incluía el problema de Dios, al menos como un problema vivo y plenamente actual, sino que era tratado sólo o por pensadores que representaban una vieja tradición —por ejemplo, una tradición escolástica, en el sentido más lato de la palabra— o por algunos pensadores marginales —por ejemplo, los ontologistas italianos, Rosmini y Gioberti, o el P. Gratry, o incluso Brentano—, pensadores que hoy nos parecen interesantes, pero que durante el siglo XIX tenían una importancia pequeña y desplazaban muy escasamente la atención general.

Me parece interesante tener presente esto: que lo que en filosofía, y en general en la historia de la cultura, nos parece importante hoy, no siempre lo ha parecido en su fecha, sino todo lo contrario, y es increíble hasta qué punto hay a veces que esforzarse para encontrar en su época referencias a pensadores que hoy nos parecen del máximo interés. Piénsese en el caso de Kierkegaard o en el de Dilthey, acerca de los cuales apenas se hablaba con unas pocas palabras vagas y que no harían ni sospechar el interés de su obra intelectual.

Pues bien, hacia fines del siglo XIX o comienzos del XX, se inicia, de manera especialmente intensa, una vuelta a plantear el problema de Dios, y precisamente en esta ciudad de Salamanca. No necesito decir que me refiero a don Miguel de Unamuno, que tuvo un ilimitado coraje intelectual y se atrevió a plantear el problema de Dios y hacer centro de su meditación este problema, en una época en que tanto éste como el de la muerte y la inmortalidad estaban relegados a los suburbios de la filosofía y más bien descalificaba a un pensador el atreverse a plantear estas cuestiones.

Pero además de esto, en la obra de Unamuno hay algo que nos interesa especialmente. Es que Dios aparece en Unamuno primariamente como sustentador de la inmortalidad personal: Dios es fiador de la esperanza del hombre en una vida ultraterrena. Quiere decir esto que Dios no aparece como fundamento o clave del universo. Este Dios no ocupa un puesto importante en la ontología de Unamuno, suponiendo que Unamuno tuviera una ontología, lo que es mucho decir, sino que más bien Dios aparece como una realidad destinada a sustentar el carácter personal del hombre y a garantizar su esperanza en la inmortalidad. Es decir, es un Dios estrictamente personal y que aparece con una función personal, no con una función primariamente cósmica, por ejemplo.

Esto es nuevo respecto de todo lo que se ha hecho en el pensamiento europeo anterior a la primera guerra mundial e incluso entre las dos guerras. Las apariciones del tema de Dios antes de los últimos decenios han sido muy limitadas. Por ejemplo, en la fenomenología de Husserl Dios tiene un puesto limitado, remoto: hay algunas referencias marginales, por ejemplo en las *Ideen*, y Dios aparece como un "concepto límite". En Scheler, a pesar del período católico de su pensamiento, representado por el libro *De lo eterno en el hombre* (*Vom Ewigen im Menschen*), a pesar de su interés por los temas religiosos, la filosofía aparece excesivamente orientada hacia los valores, y el tema de Dios aparece estudiado en una constelación definida por la idea de valor y, en definitiva, con un papel relativamente secundario dentro de su pensamiento. En cuanto al de Jaspers, aparece con fuerza la idea de lo envolvente o englobante (*das Umgreifende*), que plantea un problema de trascendencia pero que tampoco es estrictamente un planteamiento temático del problema de Dios. En Heidegger el tema está tan eludido que es frecuente —tan frecuente como irresponsable— hablar del ateísmo de Heidegger. A mi juicio, esto es una pura frivolidad, pero es cierto que no hay un planteamiento directo y a fondo del problema de Dios en la obra de Heidegger, por lo menos en la obra actual, aunque estén abiertas posibilidades de un planteamiento en el futuro. Gabriel Marcel tiene una posición teísta, especialmente después de su conversión, pero, por muchas razones, tampoco en él ha aparecido un planteamiento formal de este tema.

En todo caso, y a pesar de estas restricciones, y dejando de lado el antecedente, mucho más importante, de Unamuno, del que me he ocupado ampliamente en otras ocasiones, el tema de Dios ha adquirido una nueva cualidad e intensidad en las diferentes filosofías definidas por aparecer de algún modo en su denominación la palabra "existencia", y entre las que podemos distinguir fundamentalmente tres grupos: En primer lugar, la *filosofía existencial*, nombre adecuado de la filosofía de Heidegger, cuyo tema es el sentido del ser en general (*der Sinn des Seins überhaupt*), ya que este problema del ser se plantea en ese ente que somos nosotros y al cual llama Heidegger *Dasein* ("existir"), por lo cual ese problema requiere para su dilucidación una previa analítica existencial del *Dasein* o "existir", y por tanto es condición para el planteamiento del problema del ser, para esa pregunta olvidada por el sentido del ser; por esta razón se puede llamar filosofía existencial a la filosofía de Heidegger, no porque su *tema* sea la existencia, sino porque el análisis de *Dasein* es una condición previa para el planteamiento de la pregunta por el ser. En segundo lugar tendríamos la *filosofía de la existencia*, que, en un sentido relativamente vago, se podría aplicar al pensamiento

de Jaspers —parte esencial suya es la *Existenzerhellung* o aclaración de la existencia humana— o al de Gabriel Marcel en Francia. Y, por último, habría que reservar el término *existencialismo,* el que más fama popular ha tenido y el que, en cierto sentido, ha atraído más la imaginación de los hombres de los últimos decenios, al pensamiento de Jean-Paul Sartre y de sus continuadores.

Como es sabido, la definición de existencialismo sería sumamente vaga. El propio Sartre ha dicho alguna vez que entiende por existencialismo aquella filosofía según la cual la existencia en el hombre precede a la esencia. Esta fórmula sería la máxima abreviatura de lo que Sartre entiende por existencialismo, y la podemos tomar provisionalmente para distinguir el existencialismo de otras tendencias filosóficas que tienen con él alguna proximidad o analogía.

* * *

Por un momento, especialmente después de la segunda guerra mundial, pareció que estos movimientos filosóficos eran la filosofía misma. A pesar del carácter intrínsecamente insatisfactorio del cuerpo doctrinal de estas construcciones intelectuales, cuando se las considera de cerca y en detalle, no podemos pasar por alto el enorme interés, la profunda atención con que todas estas formas de pensamiento, y quizá muy particularmente la llamada existencialismo, han sido seguidas primero por los europeos y después también por los americanos y por el mundo entero, al final de la guerra y durante unos quince años, aproximadamente.

El que esto esté hoy ya en descenso, el que la popularidad y el interés de estas filosofías estén comenzando a declinar, no debe ocultarnos la atracción profunda que han ejercido sobre el hombre de nuestro tiempo. Y esto, en todo caso, hay que explicarlo y tiene ya de por sí sumo interés.

Yo diría que estos sistemas de pensamiento han dado soluciones quizá falsas, pero en todo caso soluciones a los

verdaderos problemas de nuestro tiempo. Quiero decir que una doctrina puede ser verdadera o falsa, pero en todo caso hay que plantearse primero la cuestión de si es una respuesta a nuestros problemas o a otros. No se olvide que un problema no es simplemente algo que yo no sé, una ignorancia. Si a mí me preguntan cuántos pelos tienen en la cabeza los muchos oyentes que me están escuchando, no sabría decirlo. ¿Es éste un problema? No. Y ¿qué falta para que sea un problema? Que yo tenga que saberlo. Por fortuna, yo para nada tengo que saber cuántos cabellos tienen mis oyentes; y esto quiere decir que no es un problema. Pero si yo tuviera que saberlo, si, por ejemplo, alguien me ofreciera un gran premio de varios millones si el número de pelos era par, y me amenazara con muerte violenta si ese número era impar, entonces se convertiría para mí en verdadero problema. Para que algo sea un problema hace falta: primero, que yo no lo sepa; y segundo, que tenga que saberlo.

El hombre tiene un horizonte problemático que cambia de tiempo en tiempo. Y la mayor parte de los problemas dejan de serlo, no porque se resuelvan, sino porque se disuelven. La historia de la filosofía, la historia intelectual entera, es la historia de una sucesión de soluciones, pero primariamente es la historia de una sucesión de problemas. Y estos problemas se suceden históricamente, se van desplazando, se van disolviendo y dejando paso a otros.

Frente a muchas doctrinas intelectuales podemos decir quizá que son verdaderas, o que posiblemente lo son, pero no son soluciones a nuestros problemas, sino a otros, a los del siglo XIII o el XVII o el XIX. No es lo que a nosotros nos angustia o nos inquieta lo que angustiaba a los hombres de hace un siglo, de hace ocho o hace veinte, y sus soluciones, sean cualesquiera, aunque sean correctas lógicamente y objetivamente verdaderas, por razón de su contenido, no nos sirven porque no son soluciones a nuestro problema.

Pues bien, el existencialismo en sentido lato es un repertorio de soluciones a nuestros graves problemas, y esto

hace que el existencialismo nos haya interesado y nos siga interesando. ¿Que nos satisfaga? ¡Ah!, eso es otra cosa. ¿Que sea suficiente, que sea una respuesta adecuada? Ya es otra historia. Incluso que hoy nuestros problemas sean exactamente los que en 1945 llevaron al éxito al existencialismo, también sobre eso habría duda. Pero si tomamos un plazo relativamente largo, si hablamos del hombre de nuestro tiempo entendiendo los dos o tres últimos decenios, no cabe duda de que la respuesta del existencialismo, verdadera o no, se refería a aquello que necesitábamos saber.

El punto de partida de todos estos sistemas filosóficos es la *vida humana,* llámesela *Dasein,* "existencia", "subjetividad" o, más profunda y correctamente, "vida humana". Esta vida ha sido interpretada desde diversos puntos de vista, algunos más amplios, otros más parciales. Algunos significaban una interpretación forzada; otros la proyectan sobre un plano y la reducen a una realidad bidimensional en vez de dejarla ser lo que es plenamente y de bulto. En todo caso, por ser el punto de partida nuestra vida, en lo que tiene de vida humana personal, todas estas filosofías se han centrado en la noción de *libertad*; en la condición que tiene el hombre de *hacerse* o *elegirse* a sí mismo de un modo o de otro; en la *soledad* en la cual acontece la vida de cada uno de nosotros; en los temas de la *responsabilidad,* el *desamparo,* el *dolor,* la *angustia,* la *náusea...* eso que se ha llamado los "temples existenciales". Sin duda lo son, pero no está dicho en ninguna parte que sean estos los únicos, o los más interesantes, y que no se hayan quedado en el tintero otros tan importantes, tan existenciales y, quizá, más radicales.

* * *

Y ahora nos encontramos con que en este cortejo de doctrinas —que no voy a estudiar porque nos llevaría muy lejos y nos sacaría de nuestro tema— ha aparecido, como una tendencia de especial relieve y sumamente insistente, lo que podemos llamar el ateísmo. Hay cierto número de pensadores que se llaman existencialistas y de otros pensadores contemporáneos que, por unas razones o por otras —y es interesante que las razones varían mucho— toman una posición que se puede llamar, en términos generales, *ateísmo.*

El ateísmo, a su vez, no es tampoco rigurosamente unívoco, porque bajo esta palabra se pueden entender diferentes interpretaciones, no se trata siempre de lo mismo. Yo quiero buscar, por lo pronto, las justificaciones que tenga dentro de estos pensamientos el ateísmo. Hay que intentar, si se quiere comprender una filosofía, situarse dentro de ella, de tal manera que al exponerla nos parezca justificada. No es menester —y sería un profundo error— tratar de mostrar la deficiencia o falsedad de una doctrina sin tratar primero de entenderla. Hay que hacer el intento de justificarla, de presentarla desde dentro, no para después salirse de ella y refutarla —palabra antipática si las hay—, sino más bien para seguir dentro de ella y, al intentar tomarla en serio y pensarla a fondo, ver si efectivamente nos lleva a alguna parte o si tropezamos con alguna dificultad que nos obliga a ir más allá.

2

El pensamiento de nuestro tiempo, y no sólo el pensamiento filosófico, ha estado preocupado por un concepto que ha adquirido un desarrollo extraordinario en el siglo XX, y es el concepto de *sentido.* No se olvide que Heidegger, en *Sein und Zeit,* precisamente cuando plantea su pregunta originaria y fundamental, dice que esta es "la pregunta que interroga por el sentido del ser". Es decir, no se trata de preguntar por el ser, sino por el *sentido* del ser. Esta palabra "sentido" aparece también en el pensamiento anglosajón, inglés y americano (*meaning*), aparece con igual relevancia en pensadores no estrictamente filosóficos, como Camus. Se trata, pues, de preguntar por el sen-

tido de la realidad, y en especial de la vida humana. Y el concepto de sentido aparece enfrentado con el concepto de *absurdo*. El absurdo aparece constantemente como algo que acecha al pensamiento contemporáneo, que lo inquieta profundamente y frente a lo cual tiene que movilizarse. Recuérdese una vez más el caso del propio Camus y la importancia que en él tiene el tema del absurdo. Se trata de ver en qué medida la vida humana tiene sentido o no, es absurda o no, y es justamente en este escorzo donde se plantea el problema de Dios y, por consiguiente, el del ateísmo. Curiosamente, el ateísmo aparece a veces como prueba o fundamento de que el mundo no tiene sentido; o bien como aquella conclusión a que nos vemos obligados, en vista de que la realidad es absurda; pero hay una tercera posibilidad, intrincadamente unida a las otras dos, y que es la que más atracción ejerce sobre los hombres de hoy, según la cual justamente para defender un cierto sentido de la vida nos veríamos obligados a relegar a Dios y, por tanto, a desembocar en una posición atea.

Son tres motivaciones distintas y en rigor no se trata de tesis filosóficas ni de argumentaciones, sino de algo previo, de tres supuestos generales de la interpretación que, por diferentes caminos, conducen a tres distintas variantes de ateísmo. En muchas corrientes del ateísmo de este tiempo, y especialmente en el existencialismo, Dios aparece literalmente como un estorbo. ¿Cómo puede ser esto? Dios estorba a cierta concepción de la vida humana y de la realidad. Aunque no se formule nunca en los términos que voy a decir, el sustrato de toda esta serie de argumentos filosóficos de nuestro tiempo sería esto: "Si hay Dios las cosas no pueden ser así", entendiendo por "así" una determinada concepción intelectual que se posee y en la cual se está intalado. En vista de ello, se concluye que no hay Dios.

Todos recuerdan la famosa frase: "Si no hubiera Dios, habría que inventarlo". Se trata aquí de lo contrario, de la rigurosa inversión de ese punto de vista, que es del deísmo. Si no hubiera Dios —se pensaba en el siglo XVIII— habría que inventarlo; Dios nos hace falta para comprender la realidad y, probablemente, para vivir racionalmente. El racionalismo es fundamentalmente teísta o por lo menos deísta. Es interesante que en una época de pleno descrédito de Voltaire entre los pensadores religiosos, sobre todo católicos, el P. Gratry, agudísimamente, anunció hace un siglo que consideraba que Voltaire era un buen espíritu, un buen amigo; precisamente por su racionalismo, el pensamiento de Voltaire es positivo, y lo que a Gratry le inquietaba desde el punto de vista católico no era Voltaire sino Hegel. Voltaire, con todo su anticlericalismo y su anticristianismo superficial, era un aliado seguro, porque su racionalismo desembocaba en un deísmo que muy bien podría convertirse en un teísmo riguroso.

Ahora, en cambio, se trataría de lo inverso. En lugar de decir: "Si no hubiera Dios, habría que inventarlo", se dirá: "Si hubiera Dios habría que eliminarlo u olvidarlo". ¿Por qué? Porque nos descompone el cuadro, porque no nos permite instalarnos en cierta forma de pensamiento en la que nos situamos para interpretar la realidad de una manera que nos interesa y que nos parece, por algunas razones, justa. Si a ustedes les parece que esto es una construcción un poco aventurada y arbitraria, esperen unos minutos los textos en que literalmente dice esto Sartre.

* * *

No voy a intentar exponer el pensamiento de Sartre, rico y complejo, agudísimo y variable, y que ha tenido larga evolución. Voy a intentar precisar simplemente el núcleo de la interpretación general de la realidad, y especialmente de la realidad humana, en el pensamiento de Sartre. Su tesis originaria es que en el hombre la existencia precede a la esencia. El hombre no es nada; es lo que él decide, lo que él elige; no tiene esencia, no tiene naturaleza. Todo en la realidad humana es *choix*, elección.

Y cuando el hombre elige, lo hace por la humanidad entera. Sartre dice que si yo soy un obrero y me inscribo en un sindicato católico y no en uno comunista, por ejemplo, no hago una elección por mí mismo, sino que elijo por el hombre: y yo, al inscribirme en un sindicato católico, estoy recomendando la resignación y diciendo con ello que el paraíso no está en la tierra y que el hombre debe resignarse y confiar en la otra vida. Si yo me caso con una mujer, aunque los motivos sean de amor, pasión o deseo, estoy comprometiendo a la humanidad en una vía que es concretamente el matrimonio monógamo.

Naturalmente, cuando Sartre plantea el problema como una prioridad de la existencia sobre la esencia, cuando dice que primero existo y después elijo lo que ha de ser mi esencia, en definitiva acepta el esquema de la ontología tradicional. Sólo que lo acepta a contrapelo, lo invierte, pero claro está que en ningún momento hace un intento de ir más allá, de plantear el tema de la realidad en términos distintos. El esquema "esencia-existencia" lo acepta, lo mismo que la idea de "en sí" o "para sí" o "ser" o "nada". En definitiva, se mueve dentro de las categorías de la ontología tradicional, de la escolástica primero, de la fenomenología después, aunque con las oportunas inversiones.

La razón fundamental por la cual Sartre va a rechazar la existencia de Dios es que Dios es *causa sui* y esta noción de *causa sui* le parece contradictoria. Claro que podría preguntarse: si la noción de *causa sui* es contradictoria, ¿no habrá que buscar una noción mejor de Dios? Parece que esto sería algo previo a decretar que Dios no puede existir. Porque, además, este concepto de *causa sui* no lo ha tomado en serio nadie. Es una expresión que se ha empleado ciertamente, pero de modo poco formal, y nadie ha dicho literal y formalmente que Dios sea *causa sui*. De suerte que es un poco extraño que Sartre tome una noción de Dios de mínima importancia dentro del pensamiento cristiano, para, fundándose en ella, decretar la imposibilidad de Dios por su carácter contradictorio.

Para Sartre, toda la vida constituye fundamentalmente algo que fracasa siempre. El hombre es para Sartre una pasión para fundar el ser y constituir el "en sí". Ahora bien, esto no puede hacerse. La idea de Dios como *causa sui* es contradictoria y nos perdemos en vano. El hombre es una pasión inútil: *l'homme est une passion inutile.*

Con estas tesis se llega a una posición atea, pero se queda uno un poco sorprendido y se pregunta uno si no hay algo más, si no hay algo detrás de todo esto tan sencillo, porque la justificación del ateísmo parece extrañamente simple y gratuita. Convendría quizá dar un paso atrás y repasar brevemente estas tesis de Sartre, para ver hasta qué punto son o pueden ser formuladas con íntegra seriedad.

Cuando se dice que el hombre no tiene esencia ni naturaleza, y que todo en el hombre es elección o *choix*, evidentemente hay que distinguir. Si se dice que el hombre no tiene naturaleza *en el sentido de las cosas*, esto me parece enormemente verdadero, y por otra parte nada nuevo. Mucho antes que Sartre lo había dicho Ortega. En 1935, en *Historia como sistema*, había dicho: "El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia". Por otra parte, y por las mismas fechas, había dicho en otros lugares: "El ser del hombre es a un tiempo natural y extranatural, una especie de centauro ontológico". Y había agregado: "La realidad humana tiene una inexorable estructura, ni más ni menos que la materia cósmica". Tesis todas que conviene unir para comprender el sentido concreto de la primera. Cuando Ortega decía "el hombre no tiene naturaleza", quería decir con esto que el hombre no tiene naturaleza en el sentido de las cosas; si tiene naturaleza, ésta consiste en no tenerla precisamente en aquel sentido; o, dicho con otras palabras, *el hombre no es una cosa.*

El pensamiento existencialista renueva esta evidencia de que el hombre, definitivamente, no es una cosa. Tan pronto como intento identificar la realidad del hombre con la de una cosa cualquiera, encuentro que no es así, que el hom-

bre no es una cosa material ni biológica, que yo no soy mi cuerpo ni mi psique, no soy ninguna cosa. Pero el pensamiento existencialista propende a dar un paso más y, en vista de que no soy ninguna cosa, concluir que no soy nada. Diríamos en inglés que de la evidencia de que *I am no thing* salta a la tesis, cualquier cosa menos evidente, de que *I am nothing*. Ahora bien, si es verdad que el hombre no es ninguna cosa, es falso que el hombre sea "nada", sobre todo si sustituimos, como es menester, la palabra "nada" por su equivalente personal "nadie".

Adviértase que muchas lenguas saben más que los filósofos y científicos. Y la prueba es que si alguien llama con los nudillos a la puerta, ninguno de nosotros preguntará: "¿Qué es?", sino que todos preguntaremos: "¿Quién es?" Mientras que la filosofía y la ciencia llevan veinticinco siglos preguntando: "¿Qué es el hombre?"; y como la pregunta es ya errónea, la respuesta lo será también. Yo no digo que el hombre no sea también un "qué", en alguna medida y secundariamente es un "qué", pero lo es porque es un "quién". El hombre es primariamente un "quién", un "alguien", y por ello es o tiene "algo" y puede preguntarse "qué" acerca de ello. Pero ese "qué" está fundado en un "quién" previo y mucho más radical.

La pregunta sería, pues: ¿*quién* es el hombre? o, aún más rigurosamente: ¿*quién* soy yo? Con lo cual no podríamos contestar naturalmente nada que sea una cosa, sino algo que apunte a un *alguien* o, dicho con otras palabras, lo que llamamos *persona*. Sí, lo llamamos persona, pero en general tomamos este nombre en vano. Incluso la famosa definición de Boecio —nada despreciable, por lo demás— de la persona como *rationalis naturae individua substantia*, "una sustancia individual de naturaleza racional", da por supuesto tranquilamente que la persona es una cosa. Una cosa muy particular, una cosa o sustancia que es de naturaleza racional; pero esta definición me inquieta, porque se ha dejado fuera lo radical y decisivo de la persona: que no es una cosa. Y tan pronto como digo que una persona es

una cosa individual de naturaleza racional, he renunciado a aprehender lo que trataba de definir. Y no se diga que he violentado la traducción y he dicho "cosa" en vez de decir "sustancia", que es lo que dice Boecio, porque la sustancia se entiende primariamente de las cosas, y el modelo que sirve a Aristóteles para elaborar su teoría de la sustancia son las cosas naturales. Y todavía hay algo más, y es que en virtud de una curiosa inconsistencia de la teoría aristotélica de la sustancia, que la afecta en su raíz, mientras Aristóteles dice que las verdaderas sustancias son las naturales —el agua, el hierro, un árbol, un animal—, cuando quiere explicar el esquema ontológico de la sustancia, cuando quiere explicar de verdad esa misma sustancia, siempre recurre a los ejemplos de la estatua y la cama, que no son naturales y, según el propio Aristóteles, no son verdaderas sustancias. Es decir, que la ontología aristotélica es buena para explicar aquellas sustancias que no son sustancias. Y las sustancias verdaderas, como los seres vivos, y primariamente el hombre, y no digamos Dios, se explican muy mal con la teoría aristotélica tal como está en su *Metafísica*. Hay aquí una serie de problemas en los que ahora no voy a entrar.

Las nociones de la ontología tradicional, escolástica o fenomenológica, no son suficientes. Por otra parte, cuando dice Sartre que el hombre se elige a sí mismo, que el hombre no es nada hasta que se elige, habría que decir que, por lo pronto, *es hombre*. Es decir, que si yo me veo obligado a elegir, a decidir mi ser y construir mi esencia, resulta que lo hago con un pie forzado, como un poeta al cual le dan una rima impuesta. Pues si decido ahora mismo elegirme como cocodrilo, resulta que no lo consigo; y si me elijo como roble o como un bloque de granito, es vana mi decisión. Puedo elegir mi esencia y he de realizarla dentro de un área determinada, que es justamente eso que llamamos "hombre".

De manera que yo tengo que decidir y elegir *quién* voy a ser: éste que llamamos Julián Marías, que se va haciendo

poco a poco y de mala manera. Pero lo que no puedo decidir es *qué,* qué clase de *cosa* voy a ser. Yo no he decidido mi "qué" ni siquiera en la medida en que la realidad humana es un "qué", porque no puedo elegirme como negro o como amarillo o como mujer; porque me encuentro con que, quiera o no, soy hombre y blanco.

Vemos, pues, que resulta un poco excesivo decir que la realidad humana es elección. Hay dos ingredientes radicales de la vida humana que no son objeto de elección. El primero es la *circunstancia*; el segundo es la *vocación.* Yo no he elegido ser hombre, ni español, ni nacer en el siglo XX, ni mi familia, ni mi país; no he elegido este cuerpo y esta alma que tengo; nada de esto he elegido: me he encontrado con ello sin más. Y tampoco elijo mi vocación. Antonio Machado dice: "Nadie elige su amor". La vocación es una voz que me voca, que me llama. Entonces, ¿dónde está la elección? Tengo que elegir si sigo mi vocación o no, si le soy fiel o infiel; no la elijo a ella, y justamente por eso es mi vocación, mi destino. Yo me siento llamado a ser alguien y elijo libremente ser fiel o infiel a esa vocación, lo mismo que elijo qué voy a hacer con las dotes que me están dadas, con mi cuerpo y mi alma y mi mundo. La elección humana es constitutiva, el hombre es un ente que elige mientras vive; pero no lo elige todo.

* * *

Por otra parte, la filosofía existencial, empezando por el propio Heidegger, está invadida por el supuesto del "mortalismo". El primer ejemplo es la idea del *Sein zum Tode,* aunque sea excesivo traducirlo "ser para la muerte" y yo creo que es mejor traducir "estar a la muerte". En todo caso, Heidegger insiste demasiado en la mortalidad. El hecho de que la vida termine en la muerte y de que la muerte sea segura no quiere decir que se viva para la muerte, ni que la muerte sea definitiva, ni la última palabra. La vida humana es una posibilidad abierta a la inmortalidad o a la aniquilación. Recuérdese lo que decía Platón: "Es hermoso el riesgo de ser inmortal". El *onus probandi* corresponde tanto al que afirma una cosa como la otra. Y esto por una razón elemental, y es que aunque pueda pensarse que de mi muerte corporal se sigue la personal, numéricamente son distintas. Porque yo no soy mi cuerpo, aunque sea corpóreo, y de la destrucción de mi organismo somático podrá quizá seguirse la destrucción de mi personalidad, quizá no podré seguir viviendo a causa de la destrucción de mi organismo, pero esto habría que probarlo. Mi muerte no es la muerte de mi cuerpo, y por consiguiente la cuestión de si la muerte personal se sigue necesariamente de la corpórea es una cuestión abierta que habría que justificar: el *onus probandi,* repito, corresponde tanto al que afirma la inmortalidad como al que afirma la aniquilación.

Pero la filosofía existencial, y más el existencialismo, ha dado como supuesto el mortalismo, la aniquilación del hombre y, por tanto, la reducción del hombre a su vida terrenal. ¿Qué ocurre entonces? El hombre aparece como una realidad que se elige a sí misma, que no tiene naturaleza ni esencia, que es íntegramente objeto de elección y que se aniquila al morir y por tanto no tiene más vida que la temporal y terrenal. Y aquí es donde surge una interpretación filosófica del ateísmo.

3

Sartre presenta lo que llama literalmente una visión técnica del mundo, cuando trata de pensar en Dios y dice que Dios haría al hombre lo mismo que alguien fabrica un cortapapeles. ¿Cómo se fabrica un cortapapeles? Primero tengo la idea del cortapapeles, me propongo hacerlo y, ajustándome a ciertas normas que hacen que algo sea un cortapapeles, lo fabrico. Pues bien, Dios es interpretado, dice Sartre, como un artífice superior y representa respecto del hombre lo que el artesano respecto del cortapapeles: Dios hace al hombre partiendo de su idea.

Ahora bien, esto no es posible. Sartre dice: "No hay naturaleza humana, puesto que no hay un Dios para concebirla". Pero entonces me atrevería a preguntar: si no hay Dios, entonces ¿cómo hay naturaleza de la coliflor, de la encina, del cocodrilo? Sartre no niega que haya naturaleza de las cosas. El hombre es un ente privilegiado y único que no tiene naturaleza; pero si la razón por la cual el hombre no tiene naturaleza es que no hay un Dios que la conciba, entonces no hay un Dios que conciba ninguna clase de naturaleza; el argumento de Sartre prueba demasiado, porque probaría, no ya que no hay naturaleza humana, sino que no hay naturaleza sin más, y entonces vuelvo a repetir: ¿cuál es el privilegio y el carácter diferencial del hombre?

A pesar de esto, Sartre dice —y vuelvo a citar literalmente—: "El existencialismo no es otra cosa que el esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de que se agotaría en demostrar que Dios no existe. Declara más bien: incluso si Dios existiera esto no cambiaría nada; este es nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios exista, pero pensamos que el problema no es el de su existencia; es menester que el hombre se encuentre a sí mismo y se persuada de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba válida de la existencia de Dios".

Resulta, pues, que no hay Dios porque Dios es contradictorio; pero es contradictorio porque lo hemos definido como *causa sui*. Entonces —se dirá— vamos a definirlo mejor. Puesto que no estamos ligados con matrimonio indisoluble a la definición de Dios como *causa sui,* divorciémonos de ella. ¿Por qué razón vamos a identificar a Dios con esa oscura noción de *causa sui,* en vista de que es inválida? ¿No será precisamente que la elegimos porque es inválida?

Por otra parte, una vez probado que no hay Dios porque siendo *causa sui* es contradictorio, nos encontramos

con que el hombre no tiene naturaleza porque no hay Dios que la pueda concebir. Pero la consecuencia inmediata —aunque por lo visto no para Sartre— es que, si no hay Dios, no puede concebir *ninguna* naturaleza y, por tanto, no hay naturaleza; con lo cual el hombre pierde su privilegio ontológico de ser el ente sin naturaleza, nos quedamos en la abolición general de la naturaleza y el hombre se reintegra al universo de las cosas "no naturales". A esto llama Sartre "ateísmo coherente". Que sea ateísmo yo no lo dudo, pero que sea coherente me parece exagerado.

* * *

Y hay todavía algo más interesante. Y es que cuando dice Sartre que los existencialistas no son ateos en el sentido de que se agoten en probar que no existe Dios, porque si lo hubiera daría lo mismo, que incluso una prueba válida de la existencia de Dios no modificaría nada, entonces no entendemos. Y creo que lo más importante que puede hacerse cuando no se entiende algo es partir de ahí, hacer de la necesidad virtud. Cuando algo no se entiende y, en lugar de darlo por bueno, se detiene uno un momento y reconoce en serio que no lo entiende, inmediatamente empieza a entender: lo he comprobado mil veces.

Lo que me parece ininteligible es lo siguiente: Primero nos hemos extenuado para mostrar que Dios es contradictorio porque es *causa sui* —a pesar de que nadie dice que Dios sea *causa sui*—. Segundo, en vista de que no hay Dios, no puede haber naturaleza del hombre —aunque luego resulta que si no hay Dios, por la misma razón no habría naturaleza de ninguna clase—. Y finalmente resulta que aunque hubiera Dios daría lo mismo; y si incluso hubiera una prueba válida de su existencia, nada cambiaría. Confieso no entenderlo: está perfectamente claro que no está claro. Y entonces no hay más remedio que dar una vuelta alrededor.

Recuérdese lo que he llamado, siguiendo una imagen de Ortega, el "método de Jericó". Josué tomó Jericó dando vueltas a la ciudad y haciendo sonar las trompetas. La filosofía no tiene más método que el de las vueltas de Jericó. Vamos a intentar dar media vuelta por lo menos. Resulta entonces:

Primero, si la razón por la cual no hay Dios es que la noción de *causa sui* es contradictoria, lo aconsejable será buscar otra noción más adecuada de Dios, en lugar de declarar a Dios inexistente por no desprendernos de esa noción que maldito lo que nos importa.

Segundo, ¿no será que si el hombre no tiene naturaleza es por alguna razón distinta y más intrínseca que la de que Dios no exista? ¿No podemos buscar en el hombre mismo algo que explique por qué no tiene naturaleza —si es que no la tiene—, en lugar de inferirlo de un modo extrínseco y automático simplemente de que no hay Dios y no puede concebirla? ¿Por qué vamos a pensar la realidad desde el punto de vista de la visión técnica del mundo? ¿Por qué vamos a asimilar la realidad del hombre y su esencia a la realidad del cortapapeles y la suya? ¿No es esto un exceso de cosificación? ¿Y si resultara que el hombre no es un cortapapeles, que no se parece en nada a un cortapapeles?

Finalmente, ¿qué quiere decir Sartre cuando dice que, a última hora, no importaría nada que hubiera Dios, que todo sería igual y que hasta si se demostrara con una prueba válida que Dios existe, no pasaría nada? Pero si demostramos con una prueba válida que Dios existe, entonces Dios existe; entonces, puede concebir la esencia del hombre; entonces, el hombre puede tener esencia y naturaleza; entonces se viene abajo toda la evidencia sartriana sobre el carácter no natural del hombre, sobre la precedencia de la existencia sobre la esencia, sobre la elección o *choix*.

Como se ve, si tomamos un poco en serio este "ateísmo coherente" nos encontramos con que al llegar al final no podemos quedarnos en él. Es él quien nos expulsa de sí mismo. No estamos tratando de mostrar que Sartre no tiene razón, sino que no podemos instalarnos en él. Yo estoy tratando de tomarlo en serio, pero no me deja, no me lo permite, me expulsa. No me puedo quedar en él porque no es coherente, porque si es verdad una cosa, no lo es la otra.

* * *

Hay otra forma de ateísmo que no es la existencialista. Es la que se encuentra en otro tipo de filosofías fundadas en el análisis lingüístico y la epistemología, definidas por un positivismo extremo y casi reducidas, sobre todo en Inglaterra, al análisis del lenguaje. Estas filosofías no son ateas en el sentido de que digan que Dios no existe. Dicen algo previo y quizá más grave: que la proposición "Dios existe" no tiene sentido. Es decir, que hablar de Dios no es decir nada. No se puede decir ni siquiera que no existe; porque decir que Dios existe o que no existe son dos tesis opuestas, pero que se parecen en que ninguna de las dos tiene sentido —y aquí vuelve a aparecer el "sentido"—. Porque Dios no es un objeto de experiencia y ni la tesis de que Dios existe ni la de que no existe son científicamente controlables; y sólo tiene "sentido" lo que es empíricamente controlable.

Esta es una posición en cierto modo más grave, porque nos quita el suelo de debajo de los pies. Y esta es la forma del ateísmo actual, ya que el existencialismo está un tanto de capa caída. Lo que está ascendiendo, la verdadera "nueva ola" filosófica, es ésta. Como la cuestión es grave, conviene examinarla.

Yo preguntaría dos cosas. Primera: la tesis de que no tiene sentido más que lo empíricamente controlable, ¿es empíricamente controlable? Porque al filósofo que suscribe esa tesis se me ocurre preguntarle: ¿cómo lo sabe usted? Ah, lo sabe por fuentes que en rigor para él no son válidas. Hay un paso o salto a otro género. El filósofo que niega

sentido a todo enunciado no empíricamente controlable, está haciendo un enunciado no empíricamente controlable.

Si un filósofo se limitara a enunciar sólo tesis empíricamente controlables, estaríamos encantados con él y no habría nada que objetar. Pero si se atreve a dar un paso más y decir que sólo tienen sentido esas tesis, me pregunto cómo lo sabe. Y entonces resultaría que podemos tener respeto por la práctica del que elimina de su filosofía toda referencia al problema de Dios, pero no me sentiría igualmente respetuoso frente al que en nombre de la controlabilidad empírica me lo prohibe. Si es en nombre de otras cosas, y con buenas razones, está bien; pero si es en nombre de ese criterio, no lo acepto, porque su principio no es empíricamente controlable.

En segundo lugar, ¿qué sentido tiene la limitación de la problematicidad, desde una cierta idea del saber? Quiero decir, ¿cómo puede aceptarse que limite la esfera de lo *problemático* desde una concepción previa de lo que es el saber? La impotencia efectiva y *a posteriori* del pensamiento es algo con que topamos con frecuencia: intento conocer algo y no lo consigo, fracaso repetidas veces; concluiré que no es posible, al menos hasta ahora, conocerlo. Lo inaceptable es el decreto previo de incognoscibilidad. Decir que de algo no se puede hablar ni saber nada, no me satisface. Hay que contestar: "Con verlo basta, vamos a verlo". Me parece bien todo escepticismo, con tal de que sea justificado y *a posteriori,* con tal de que se llegue a él después de haber intentado, y no antes.

* * *

Yo encuentro la raíz de todas estas formas de ateísmo en una voluntad de simplificar la situación. Quiero decir, la eliminación de parte de los datos de un problema, para que éste se sujete y ajuste a un esquema mental del cual disponemos. Esto me parece interesante, porque responde a una configuración peculiar de la mente contemporánea.

Piénsese en otros campos donde se ve más clara esa actitud; por ejemplo, una posición política. Alguien quiere la unificación de Europa o la elevación del nivel de vida de las masas. Puede haber alguien que quiera estas cosas sin más, pero no es frecuente. Casi siempre se quiere la unidad de Europa con tal de que sea de cierta manera, por ejemplo socialista; o fascista, como el difunto señor Hitler quería una Europa una, pero fundada en la primacía de la raza aria; otra unidad no le interesaba. Algunos quieren que las masas se eleven, pero conforme a ciertos principios; si tienen otros, no interesa. Es decir, se establece primero un esquema y se obliga a la realidad a que se sujete a él; y si la realidad no quiere sujetarse, entonces se elimina todo lo que sobra. Esto me recuerda el cuento del hombre que dejó a componer un reloj; a la semana siguiente, el relojero se lo devolvió diciéndole: "Aquí tiene usted su reloj y estas dos piezas que han sobrado". Yo no estoy dispuesto a creer que sobren piezas de la realidad.

Por otra parte, si la filosofía decide volverse de espaldas a un problema, no por eso deja de estar ahí. Lo que pasa es que la filosofía pierde su condición fundamental: la *radicalidad.* No es que la filosofía "deba" ser radical, sino que consiste en serlo, en ir a las raíces, y sin ello desaparece su carácter filosófico: es el precio que cuesta la simplificación de la realidad.

Pero prometí dar una vuelta más alrededor de Sartre. ¿No tendrá algún buen sentido lo que dice? ¿No tendrá alguna justificación? Sin duda es hombre de agudo talento, y cuando alguien que lo posee dice algo que nos parece erróneo y falso, hay que hacer el intento de dar otra vuelta, no vaya a resultar que lo que dice tiene algún sentido.

Todos hemos leído las novelas de Camus. Camus era un gran escritor y una figura admirable en muchos sentidos; a mí, personalmente, me gustan más sus novelas que sus ensayos. Pero en toda su obra, Camus estaba penetrado de la convicción de que la realidad es absurda. *L'étranger,* que es un relato admirable, va mostrando la conducta de un

hombre que hace una serie de cosas que, efectivamente, son absurdas. Pero Camus ha tenido la precaución de ir ejecutando una pequeña operación al narrar la vida de Meursault: y es extirpar los motivos, como podía haberle extirpado las amígdalas. Naturalmente, una vez extirpados los motivos, su conducta es absurda. Pero al mismo tiempo es imposible. Quiero decir que Meursault no hubiera podido *hacer* lo que hizo, si no hubiera tenido presente más que lo que nos cuenta Camus. Meursault tenía motivos, un porqué y un para qué, para hacer todo lo que hizo. Camus, con diestrísimo arte de narrador, anestesia a Meursault, le extirpa las amígdalas, es decir los motivos, y sigue adelante; ni Meursault ni el lector se dan cuenta —el lector ha sido también anestesiado por el arte de Camus—, y leemos con vivo placer *L'étranger*. Pero cuando lo releo advierto que está lleno de pequeños huecos, justamente los que han dejado los motivos al ser extirpados.

¿Y Sartre? Sartre es un fenomenólogo. Depende enormemente —como todo el mundo ha dicho— de Heidegger, y muchas veces cualquiera diría —menos él— que depende de Ortega; pero todavía depende mucho más de Husserl. Y como es un excelente fenomenólogo, al narrar ve que no hay acción humana sin motivación. Por eso los actos de sus personajes tienen siempre sentido, no son absurdos; entendemos bien por qué hacen cada cosa que hacen. Lo que carece de sentido, lo que es absurdo, es el conjunto. Cada acción tiene sentido, pero la vida en conjunto no; conservando el sentido de cada acto, se le quita a la vida.

Esta característica de la ficción de Sartre procede de la deficiencia radical de su filosofía. Si tomamos en serio lo que es la vida humana, vemos que no se puede justificar un acto sino desde un proyecto, y éste a su vez sólo existe en función de un proyecto total y más vago que envuelve mi vida entera. Y sólo puedo hacer algo *dando razón* de eso que hago; y resulta que sólo la vida misma da razón en cuanto *instrumentum reddendi rationem*, en cuanto *razón vital*. Y esto es lo que Sartre desconoce de raíz.

Por otra parte, ¿qué quiere decir "absurdo"? Absurdo es lo que no tiene sentido, lo que no tiene "buen sentido"; pero esto quiere decir que el absurdo depende del sentido, se mueve, como diría Hegel, en el "elemento" del sentido. Como cuando decimos que algo es falso, nos movemos en el elemento de la verdad. El sentido es previo al absurdo. La vida humana es ya sentido, es el elemento del sentido. Y dentro de ella, dentro de ese sentido radical y originario, decimos que hay cosas que tienen sentido y otras no, porque son absurdas. El absurdo es derivado, como un quiste o infarto de ese gran orden del sentido.

Y finalmente, ¿qué es lo que quiere justificar Sartre, cuando dice lo que parece su máxima incoherencia, que no hay Dios y que todo en el hombre depende de que no lo hay, pero que, a última hora, si lo hubiera daría lo mismo? Pues quiere decir probablemente —y esto sí que tiene sentido— que aunque haya Dios el hombre es libre y tiene que hacerse a sí mismo, dentro de ciertos límites. Y tiene que elegirse a sí mismo, no como un "qué", pero sí como un "quién", y en cada instante tiene que inventar su vida y ser responsable de ella; y el que haya Dios no afecta a esta condición del hombre.

Pero esto significa al final que el ateísmo del existencialismo es enteramente innecesario. Y que lo que tiene de verdad —y tiene mucho— en la interpretación de la vida humana es perfectamente independiente de que exista o no Dios. O más bien, tomadas las cosas en serio y viendo la totalidad de la vida desde su proyecto global, resultaría probablemente lo contrario, es decir que para que la vida humana pueda ser lo que fenomenológicamente es, para que sea lo que se muestra, hace falta que haya Dios.

Quiero terminar con una cita del viejo Unamuno, del viejo salmantino honorario, cuando decía que la única cuestión —Unamuno era un exagerado: no digamos nosotros "la única"— es saber si he de morir del todo o no. "Y si no muero, ¿qué será de mí? Y si muero, ya nada tiene

sentido". Unamuno decía que *ya* nada tiene sentido. Es decir, que si yo muero del todo, no es que la vida entera no tenga sentido, sino que este acto que estoy ejecutando en este momento no tiene ninguna importancia, porque un día dejará de tenerla, y por tanto es cuestión de esperar. Para que algo tenga importancia, es menester que la tenga siempre; de otro modo, en rigor no la tiene *ya*.

COLOQUIO

Pregunta:

Quisiera formularle tres preguntas:

a) ¿Puede el hombre liberarse o no de lo que se llama el determinismo del temperamento?

b) ¿Le es lícito al existencialista decir que no se conforma con la noción de Dios como *causa sui* porque le parece contradictoria?

c) ¿En qué sentido tiene razón o no Sartre cuando dice que al ejecutar yo un acto comprometo en ello a la humanidad entera?

Respuesta:

Voy a intentar contestar a las tres preguntas que tienen cierta conexión entre sí. Primera: el hombre está condicionado por una enorme cantidad de factores. El hombre, del cual he dicho que no es una cosa, es también una cosa, es decir está adscrito a una realidad fáctica del tipo de las cosas como es concretamente su cuerpo o su psique, y por consiguiente está sometido a toda una serie de condicionamientos o determinaciones: leyes físicas, ley de la gravedad, leyes químicas, biológicas, psíquicas... Por consiguiente, si me abandono desde lo alto de una torre, caigo al

suelo, y caigo con una velocidad según la fórmula de $\frac{1}{2}gt^2$, descontando la resistencia del aire que es una ligera ventaja, pero estoy sometido a ese condicionamiento. Del mismo modo estoy sometido a la totalidad de las leyes biológicas, sociológicas, etc. Ahora bien, yo no soy nada de eso. Yo soy mi vida. Por tanto, al actuar debo contar con todo esto. Por ejemplo, el temperamento es una porción de mi circunstancia, con lo cual yo cuento, lo mismo que cuento con tener unas piernas más o menos largas, una memoria mejor o peor, una condición económico-social determinada, etc. Por consiguiente, son condicionamientos de los cuales yo parto para hacer mi vida y para proyectar mi vida. Y soy libre en el sentido de que el temperamento o cualquier otro condicionamiento no me determinan, pero sí me condicionan, es decir que el ámbito de mis posibilidades está determinado y configurado por ese conjunto de determinaciones. De modo que si tengo un cierto temperamento tengo que contar con él, y ese temperamento me orienta en un sentido o me dificulta cierto tipo de conducta. Pero yo naturalmente tengo libertad para elegir abandonarme a mi temperamento o combatirlo.

Por otra parte, cuando hablaba usted de la pregunta que me hacía sobre si era lícito decir al existencialista que no se conforme con esa noción de Dios de la cual ha partido y que le parece contradictoria, la situación es la siguiente: el existencialista elige una noción de Dios como *causa sui* que es una formulación sumamente particular, marginal dentro del pensamiento teológico y filosófico y que, repito, nadie ha tomado nunca muy en serio porque en definitiva cuando se dice que Dios es *causa sui* lo que quiere decirse es que no tiene ninguna causa ajena, y nada más. Es una formulación paradójica y extremada. La expresión *causa sui* se empleó en algún momento para indicar ese carácter de Dios, relativamente negativo, de no tener causa. Pero, naturalmente, lo que es la realidad de Dios se puede interpretar de muchas maneras y de hecho así se hace. Podemos decir de Dios que es *ens fundamentale*, *Deus absconditus*, podemos hablar de la infinitud de Dios, podemos probar a Dios por otros muchos ángulos de los cuales habría que ver en cada caso en qué medida sean suficientes, si estas nociones son o no contradictorias, si pueden tener confirmación de algún tipo, etc. Pero es una cuestión secundaria. Lo que no tiene sentido es tomar una noción de Dios, a la cual no recurre prácticamente nadie, solamente porque es contradictoria, para rechazarla diciendo que es contradictoria.

La tercera pregunta, en qué sentido tiene razón o no Sartre cuando dice que al ejecutar yo un acto implico en ello o comprometo en ello a la humanidad entera, yo creo que se podría sostener efectivamente de algún modo. Opino que tendría algún sentido decir que cuando yo ejecuto un acto comprometo a la humanidad entera. Y por otra parte es una tesis muy vieja. En definitiva es una tesis kantiana, porque recuerdan ustedes, por ejemplo, que el imperativo categórico de Kant: "obra de modo que puedas querer que la máxima de tu acción, es decir los motivos por los cuales has obrado, se convierta en ley universal de la naturaleza", quiere decir que cuando yo ejecuto una acción cualquiera estoy afirmando con ella ciertas normas. Por ejemplo, si yo miento, yo pretendo que el que me oye me crea, porque si no me creyera yo no podría mentir. Por consiguiente, el que miente está hablando, y el que habla afirma la regla general de que cuando se habla se dice la verdad, porque si yo no dijera la verdad, en principio, nadie me creería y por tanto yo no podría mentir. Por tanto, tiene perfecto sentido el decir que un acto mío compromete o implica a la humanidad entera. Pero quien no tiene derecho a decir esto es Sartre. Si esto lo dice usted o lo digo yo, podemos tener razón, pero Sartre no tiene derecho a decirlo, porque nos ha dicho que no hay esencia del hombre, que no hay naturaleza humana en ningún sentido, que no hay más que lo que yo hago. Entonces yo pregunto: ¿cómo lo que yo hago le implica a usted?, ¿cómo lo que yo hago significa un compromiso de la humanidad, si no existe esto que se llama la humanidad? Si no hay esencia del hombre, si no hay naturaleza humana, ¿qué sentido tiene hablar de la humanidad? Esta sería ni objeción fundamental.

Pregunta:

Bien; pero usted por otra parte ha afirmado, y a eso es concretamente a lo que me refiero, que si muero definitivamente ya nada tiene sentido. Ante esta afirmación, yo le pediría a usted que, de un modo general, es decir por encima de Sartre, me la demostrara.

Respuesta:

Cuando citaba a Unamuno y decía que si muero definitivamente ya nada tiene sentido, quería decir lo siguiente: que el que "algo" tenga sentido significa que me interesa o que me importa de un modo total. Ese "algo" es para mí verdaderamente importante. Pero entonces resultaría que si yo muriera del todo y absolutamente, hay un momento en que eso dejaría de importarme, y por consiguiente, lo que tiene ese "algo" sería una importancia provisional y sujeta a la aniquilación de esa importancia por la aniquilación de mi vida, y por tanto, nada tendría verdadera importancia ya, puesto que un día dejaría de tenerla. Y nada tiene verdadera importancia si no tiene importancia siempre. Y por tanto, la suposición de la aniquilación personal despoja de última importancia a cualquier acto o proceso de mi vida. Eso es lo que quería decir. Y esto es intrínsecamente evidente.

Pregunta:

Pero yo, insistiendo, voy más allá, más lejos. Un hombre dejará de ser importante para él con su muerte. Pero seguirá siendo importante en el complejo de la humanidad, y en este sentido ese acto va a seguir teniendo una importancia perdurable.

Respuesta:

Perdón; ese acto será importante para los demás hasta que mueran. Y por consiguiente esa importancia será una importancia también limitada y no permanente ni definitiva. Esta es la cuestión: la muerte individual hace que toda importancia —la importancia es la categoría más importante de la historia— esté sujeta a caducar tan pronto como caduca el sujeto de esa importancia, que es el hombre. Y aunque después de mi muerte algo pueda seguir importando a los demás, aplico a cada uno de los demás ese mismo razonamiento, y la importancia para ellos se pierde a medida que van muriendo. No hay nada que sea últimamente importante. Lo cual quería decir que si el hombre se aniquila, las cosas son poco importantes.

Pregunta:

Usted ha intentado demostrar el absurdo de la filosofía de Sartre. Ha dicho que responde esta filosofía a unos problemas de un momento y que parte de la vida humana, como todos los existencialistas. Desde el punto de vista lógico, el análisis que ha hecho es perfecto. Ahora bien, si miramos la filosofía de Sartre como un reflejo de la realidad, tenemos entonces que lo que es absurdo es la realidad, que es absurda la sociedad europea de aquel entonces, y la frase de Sartre de que si Dios existiera sería lo mismo, es

decir que esa sociedad absurda seguiría siendo absurda aunque Dios existiera. En consecuencia, la filosofía de Sartre tiene un sentido como reflejo de la realidad.

Respuesta:

Voy a intentar resumir su pregunta. Yo no he dicho que la filosofía de Sartre es absurda. He tratado de demostrar que tiene ciertas incoherencias íntimas, que si tomamos en serio algunas partes de su doctrina, no podemos tomar en serio otras. Además he hecho un esfuerzo por ver el buen sentido que las sustenta.

Además, usted supone que la sociedad en que Sartre vive, la europea de nuestro tiempo, es absurda y no tiene sentido. Entonces su filosofía tendría sentido por ser un reflejo de la sociedad absurda en la cual vive.

Pregunta:

No habrá coherencia lógica intelectual, pero habrá coherencia lógica existencial.

Respuesta:

No creo que haya coherencia de ningún tipo. Primeramente, no conozco ninguna lógica que no sea existencial o vital. La lógica es la lógica de la razón y ésta es fundamentalmente razón vital. Una lógica que no sea vital no me sirve ni me parece oportuna. El que la sociedad europea actual sea absurda, sin sentido —tema demasiado amplio—, yo no me atrevería a decirlo. Creo que la sociedad europea, como la vida misma, tiene un número considerable de elementos sin sentido, pero no es para decir que la sociedad europea actual no tenga sentido; creo más bien que lo tiene. Les he dicho por otra parte que el sin-sentido y el absurdo se mueven en el elemento del sentido. No puedo decir de algo que es absurdo sino dentro del supuesto general del sentido en el cual nos movemos, y desde el cual encontramos ciertas faltas concretas de sentido. Y por tanto el decir del hombre en la Europa actual que no tiene sentido, a mí me parece ininteligible. No es que me parezca falso. Es que no sé qué quiere decir.

Pregunta:

La filosofía de Sartre surge al final de la guerra mundial como un reflejo de esa sociedad, y entonces se trata de un reflejo coherente de la realidad en la cual aparece.

Respuesta:

Esta hipótesis de que la guerra no tiene sentido tiene dos dificultades: primera, la guerra tiene sentido, aunque sea un sentido doloroso, penoso y desastroso con frecuencia; pero es una forma de pensamiento técnico y de conducta técnica que precisamente se mueve de un modo bastante riguroso en el elemento del sentido. Y, por otra parte, yo no creo que el pensamiento de Sartre, ni de ninguna otra filosofía, pueda reducirse a la interpretación del hombre en una situación excepcional, como es la de la guerra. En todo caso, pretende formular una interpretación válida para el hombre en general, en cualquier situación, no sólo para la guerra. Dejaría de ser válida cuando la guerra terminara. Es decir, que Sartre habría producido su obra en un momento en que dejaba de tener sentido, lo cual me parece excesivo pensar.

Pregunta:

Yo creo que la fuerza de Sartre está precisamente en que la esencia, si hubiera Dios, debería preceder a la existencia, y como del análisis del hombre no vemos que preceda, tenemos que concluir que Dios no existe.

Respuesta:

El sentido que tiene la frase de que lo mismo daría que hubiera Dios que no, tiene razón en que la concepción del hombre como libertad, proyecto, elección, etc., en la medida en que es verdadera es independiente de que exista Dios o no. En eso tiene razón; justamente es lo que tiene de buen sentido. Pero entonces resulta que su tesis del ateísmo es simplificada y además innecesaria.

Pregunta:

A propósito del empirismo lógico, dijo usted que "cuando se toma como criterio la comprobabilidad empírica, y se añade que no tiene sentido ningún enunciado que no sea empíricamente comprobable, yo pregunto si este "enunciado" es empíricamente comprobable". ¿Quisiera usted explicar más extensamente este razonamiento?

Respuesta:

El empirista lógico puede hacer dos cosas distintas: una, formular enunciados empíricamente comprobables y tratar de componer con ellos una doctrina: me parece irreprochable, perfecto.

Otra; el empirista lógico dice: "ningún enunciado que no sea empíricamente controlable tiene sentido". Y yo entonces le pregunto: ¿Y cómo lo sabe usted? Este enunciado que él hace, ¿es empíricamente controlable? Porque si no lo es no tiene sentido, y por tanto no tiene derecho a decirlo el empirista lógico.

Si un empirista lógico por considerar que todo enunciado acerca de Dios es empíricamente incontrolable, se abstiene de ello, me parece perfecto. Pero si formula una tesis ateísta fundándose en que un enunciado acerca de Dios es empíricamente incontrolable y por tanto no tiene sentido, entonces digo: este enunciado es el que no tiene sentido.

El ateísmo, como abstención de tocar el tema de Dios, me parece perfecto. Pero la tesis que prohibe plantear el problema de Dios en virtud de un principio como el que todo enunciado no empíricamente controlable no tiene sentido, es injustificada.

Pregunta:

Creo que la negación de Dios por parte de Sartre tiene un sentido dentro de su pensamiento, mientras que usted parece haber intentado demostrar que no es así.

Respuesta:

Me parece que su pregunta tiende a esto: cuando Sartre dice que no hay Dios por tales y tales razones, pero que en última instancia daría lo mismo, yo creo que lo que quiere decir, y es lo que he tratado de justificar como buen sentido de su pensamiento, es que la realidad del hombre tal como la piensa, independientemente de que haya o no Dios, es efectivamente independiente de que haya o no Dios. Es decir, que no es obstáculo en absoluto la existencia de Dios para que podamos pensar en el hombre como un ente proyectivo, libre, imaginativo, que se hace a sí mismo, etc.

Y por esto he dicho que el ateísmo de Sartre es primero injustificado, porque no lo ha justificado; y segundo innecesario, porque se puede mantener la interpretación existencialista del hombre sin necesidad de ser ateo. Y por esto es injustificado e innecesario a la vez.

Pregunta:

En cierta manera todos tenemos la misma idea de naturaleza. Esta idea es aplicable a todos los seres, hombres y cosas. ¿Cómo es que Sartre no lo hace así?

Respuesta:

Yo no creo que todos tengamos la misma idea de naturaleza. Yo tengo una idea bastante distinta de la de Sartre. Yo he tratado de moverme en el ámbito de Sartre y he querido que tuviese razón; he tratado de instalarme en su pensamiento y seguir pensando de acuerdo con él, y encuentro que no me deja ser "sartriano". Porque cuando estoy intentando serlo en una dirección tropiezo con una pared, que no es una tesis mía, sino una tesis suya. Y cuando Sartre habla de naturaleza, está hablando de naturaleza como aquel modo de ser de las cosas que tienen una esencia anterior a su existencia. Es decir, que para Sartre un objeto artificial, como esta pluma, está hecho en vista de una finalidad. Es decir el artífice que ha hecho esta pluma ha pensado primero en la pluma, ha tenido idea de la pluma, algo que sirve para escribir en un papel, y con arreglo a ciertas técnicas ha fabricado la pluma. Esto es el modelo de producción del artífice.

La coliflor es un objeto natural ya que hay una esencia de la coliflor que es anterior a la existencia de esta coliflor concreta, *hic et nunc*. Esto es lo que entiende Sartre por naturaleza, y entonces dice que no hay naturaleza de hombre porque no hay un Dios que pueda pensarla. Pero yo digo: si no hay un Dios que pueda pensar la naturaleza del hombre, tampoco puede pensar la de la coliflor, y por tanto esto se podría decir de toda naturaleza en general y no sólo del hombre, y por ello el carácter ontológicamente privilegiado del hombre desaparecería. Yo creo, en cambio, que tiene un carácter ontológicamente privilegiado, diferente esencialmente del de la coliflor. Pero esto no se debe a que no haya Dios, sino a que el hombre es esencialmente distinto, por ejemplo, de la coliflor, y a que la realidad humana no está hecha, sino que está haciéndose, en suma a que es libre. Y decir que el hombre no tiene condicionamientos es un sofisma, porque los tiene y tremendos, sino que dentro del marco que le dejan estos condicionamientos, no tiene más remedio que elegirse y hacerse a sí mismo y ser libre por fuerza.

4

El ateísmo marxista

Prof. Dr. Gregorio Rodríguez de Yurre

Profesor del seminario de Vitoria

I. EL ATEISMO DE KARL MARX: GENESIS Y CONTENIDO DOCTRINAL

VAMOS a tratar del tema del ateísmo en Marx. Les expondré brevemente tres puntos principales. Comenzaré, en primer lugar, por sus vivencias en materia religiosa, para pasar luego al momento en el que, en la universidad de Berlín y al contacto con las ideas hegelianas, cae en el ateísmo; finalmente expondré el determinismo histórico o como se le quiera llamar que, a mi juicio, constituye el punto principal y la idea más propia de Karl Marx.

1. Las vivencias

Comencemos por las vivencias. Las vivencias son siempre importantes no sólo para entender a las personas sino también para entender sus ideas. Por vivencias entendemos las experiencias personales, las que nosotros hemos vivido. Son de un valor enorme para entendernos a nosotros mismos pero también para entender al prójimo y sus ideas. No podrían ustedes entender a san Pablo sin comprender su gran vivencia de la calle Recta, en las puertas de Damasco; aquella vivencia explica a san Pablo. No podrían tampoco entender a los apóstoles sin comprender sus vivencias en Jerusalén. La misma Iglesia se funda en vivencias sobrenaturales.

Origen judío y conversión cristiana

Pues bien, veamos cuáles fueron las vivencias de Karl Marx en materia de religión. Comenzaron siendo él un mu-

chacho de seis años y viviendo en el seno de una familia judía. Los padres y la familia de Karl Marx eran de rancio abolengo judío; el abuelo había sido rabino de Tréveris. El tío, hermano mayor de su padre, había heredado también el cargo de rabino. El padre, sin embargo, siguió la carrera de leyes; era abogado del tribunal de apelación de Tréveris y tenía ya pocas vinculaciones con la sinagoga. Más bien había él heredado los grandes ideales de la época de la ilustración: el culto a la razón, a las ideas de la libertad y de la igualdad, de la emancipación humana, junto con la idea de Dios como fundamento del orden moral; idea que le acompañó hasta su muerte.

Al mismo tiempo la familia Marx tenía estrechas relaciones con la aristocracia de Tréveris. No solamente nace Karl Marx en una familia que podríamos llamar burguesa, sino que ésta estaba relacionada con las familias más distinguidas, como la del barón de Westphalen, que era de la nobleza, consejero del reino, hombre de gran cultura, al mismo tiempo que de buena posición económica. Era una de las familias más distinguidas. En este ambiente nació y se formó Karl Marx.

La vivencia religiosa más importante en el seno de esta familia judía y liberal fue la conversión del padre de la familia, el paso de la sinagoga a la iglesia luterana.

Motivaciones de la conversión

Cabe preguntar por qué Hirschel Marx y la familia entera dio tal paso. ¿Se debió, por ventura, a una conversión interior, a un proceso interno que lentamente fue cambiando las ideas, hasta desembocar finalmente en una conversión religiosa? No lo creo. Más bien se ha de pensar en una conversión que si no fue forzada por la violencia, fue forzada por las circunstancias.

Hay que tener en cuenta la situación de los judíos en Tréveris y en la Alemania de aquella época. La Europa de entonces andaba a bandazos, oscilando entre la política

de la Santa Alianza, conservadora, tradicionalista e integrista, de una parte, y la política de las revoluciones liberales, de las ideas de la libertad y de la igualdad, de la otra. Por ello había períodos en los que los judíos gozaban de una situación más favorable, a causa de estas ideas de libertad y de igualdad; pero venía luego la reacción y, con ella, nuevamente la discriminación y la persecución de las leyes antisemitas. En esta época existían en el estado prusiano leyes discriminatorias contra los judíos, en virtud de las cuales se prohibía el acceso a los cargos públicos a todos los judíos, discriminación que a partir de 1822 alcanzó al mismo ejercicio de las carreras liberales.

Ahora bien, Hirschel Marx, el padre de Karl, era abogado y pertenecía al tribunal de apelación de Tréveris. A mi juicio, su conversión en este momento y en este cuadro de circunstancias, obedece a la habilidad de un abogado que quiere salvar su carrera, su profesión, escapando a las leyes antisemitas mediante el tránsito de la sinagoga a la iglesia luterana. Por qué se convirtió a la iglesia luterana y no a la católica es algo fácilmente comprensible. Aunque Tréveris era una ciudad católica, las vinculaciones de la familia Marx eran con familias luteranas. Además el luteranismo era mucho más liberal, más próximo a sus ideas y a su mentalidad de la ilustración.

La motivación de la conversión del padre de Karl Marx no hay que buscarla solamente en la política del gobierno prusiano; junto a ellas estaban también las leyes sociales, la convivencia. El tenía múltiples relaciones sociales con altos estratos de la sociedad. Y en una ciudad pequeña como Tréveris, clerical y fundamentalmente conservadora, ya que los liberales eran una minoría insignificante, llevar sobre las espaldas el sambenito de judío era un inconveniente grave, una dificultad grande para mantener la vida social. El abogado Hirschel creyó que con su conversión podría vencer las leyes discriminatorias del estado prusiano y, al mismo tiempo, los reparos y las dificultades provenientes de la convivencia social.

He aquí una vivencia que me parece de gran importancia. Cuando Karl Marx fue bautizado tenía seis años. La conversión debió provocar grandes resentimientos en el seno de la familia, porque la conversión del padre y de la madre estuvieron separadas por varios años. La madre opuso resistencia pues estaba más vinculada a la sinagoga. Los hijos fueron bautizados cuando se convirtió la madre. ¿Qué supuso esta vivencia en el pensamiento de Karl Marx?

Las vivencias

En la vivencia del niño está en gérmen una tesis que después desarrollará él: la religión es un expediente social, la religión es una categoría social, la religión es una simple estructura social. Esta gran lección recibida en el seno de la familia aparecerá en su filosofía posterior.

Más aún, la religión se presentaba con los caracteres de la opresión. Había oprimido la vida familiar, obligándola a una conversión que no nacía de dentro sino impuesta desde fuera por la presión de la ley y de la sociedad. Que la religión es opresión y que Dios es un señor opresor es otra tesis que aparecerá después en el pensamiento de Marx.

Y, en contraste con todo esto, la idea importante que él ha recibido de labios de su padre y del ambiente hogareño, una idea muy natural dentro del clima judío que vive en un mundo hostil, la idea de la emancipación del hombre, de la igualdad del hombre, de la libertad de todos los hombres. Hasta el punto de que las dos tesis, la religión como superestructura opresora y la emancipación del hombre, serán las fundamentales del pensamiento espiritual y religioso de Marx. Son los temas que tratará él luego y explicará más ampliamente. Derivan de vivencias de su niñez, en las que se hallan los gérmenes de su pensamiento posterior.

Junto a esto pueden añadirse otras muchas vivencias que siguen la misma orientación. Por ejemplo, la que acompañó a su matrimonio con Jenny Westphalen. He dicho ya cómo

Karl Marx tuvo íntimas relaciones con esta familia noble, aristocrática, de gran prestigio en Tréveris. Como había continuos contactos entre ambas familias, los niños de una y otra casa se frecuentaron; Karl Marx se enamoró de Jenny. Durante muchos años mantuvo sus relaciones de noviazgo; pero llegó el momento de la boda, planteándose el grave problema. Cómo casar a una hija de la nobleza alemana, emparentada con la alta sociedad, conservadora, monárquica y luterana, con un hombre que ya por entonces carecía de fe, era públicamente ateo, revolucionario, comunista. La oposición fue especialmente grave de parte del hermano Ferdinand. Karl Marx, ante las enormes dificultades, inclinó la cabeza, se arrodilló delante del altar e hizo una boda religiosa. He ahí la opresión ligada a la religión, a la cruz.

Vivencias semejantes se producen al terminar su carrera. Marx aspira a una cátedra en la universidad de Bonn, pero se interpone su ateísmo, y en virtud de sus creencias ateas es eliminado de la cátedra. Más aún, a causa de sus creencias ha de dejar la dirección del periódico "Rheinische Zeitung" de Colonia. Hubo de emigrar y marchar a París, viviendo toda su vida en el destierro.

Lo que Marx vivió en su propia vida es que la religión es aliada del trono, de la monarquía y del estado; es una estructura social y una especie de expediente que oprime, persigue y destruye. Siempre que Marx haya de situar a la religión, la tiene ya catalogada entre sus enemigos; de manera que si las ideas y las preferencias de Marx están de la parte de acá, la religión estará allá, en la acera de enfrente. Marx es comunista; la religión, capitalista.

2. El encuentro con Hegel

La pérdida de la fe religiosa

Veamos ahora el segundo momento. La idea de Dios que tenía Karl Marx era, más o menos, la idea heredada de su

padre: existe Dios y Dios es el fundamento del orden moral. Pero esta idea es vacilante, fría e imprecisa; además, es una idea rodeada de vivencias contrapuestas. Una idea, por otra parte, que no estaba sostenida por ninguna práctica religiosa. La conversión desgaja a la familia Marx de la sinagoga definitivamente, pero no la introduce en la iglesia luterana; queda sin la religión judía que ha abandonado públicamente y sin la religión cristiana que no ha llevado dentro y no puede practicar. En semejante situación, el niño Marx no conoció la práctica de la religión en el seno de su hogar.

Cuando Karl Marx llegó a la universidad de Berlín tenía probablemente esta idea de Dios que acabo de exponer. Así se pone de manifiesto en su trabajo de bachillerato, antes de ingresar en la universidad. El tema propuesto para el examen de religión era el de comentar el evangelio de san Juan, en su c. 15, v. 1-14, exponiendo la razón, naturaleza, necesidad y efectos de la unión de los creyentes con Cristo. El texto se refiere a aquel pasaje, "Yo soy la vid y vosotros los sarmientos". El tema fue desarrollado así por Marx: la naturaleza humana es una tendencia hacia Dios, realizada por el camino de la moralidad que puede ser cada vez más elevada. La unión de los fieles con Cristo hace posible esa elevación a Dios por la moralidad de modo superior a como podrían realizarla los paganos, tales como los epicúreos.

Noten ustedes cómo en este desarrollo del tema, Marx ha dejado de lado el aspecto propiamente teológico y evangélico, que no lo tenía dentro de sí, y ha expuesto el tema del Dios recibido en el hogar, el Dios fundamento del orden moral. Esta es la idea religiosa que llevó a la universidad. Idea que se la recordaba el padre en carta escrita el 18 de noviembre de 1835: "realmente no dudo que tú permaneces bien moralmente; con todo, una gran palanca para la vida moral es la fe pura en Dios. Tú sabes que yo soy cualquier cosa menos un fanático, pero esa fe es más pronto o más tarde una verdadera necesidad para el hombre y hay momentos en los que quien niega a Dios es involuntariamente arrastrado a la adoración del altísimo" [1].

Esta es la idea que, como bagaje espiritual, aportó Marx a la universidad de Berlín cuando comenzó sus estudios de derecho. Sus aficiones iban, sin embargo, por la filosofía y, de hecho, a ella consagró su tiempo. En Berlín entró en el club de doctores, llamado también de jóvenes hegelianos y compuesto de ateos en su gran mayoría. Entre ellos Bruno Bauer, Feuerbach, quien influyó poderosamente en Marx, y otros. En este club y ambiente, la idea fría de Dios, recibida en la niñez, se hundió definitivamente para Marx. En su lugar apareció la filosofía de Hegel, que voy a exponer a continuación, pues es la primera posición doctrinal del ateísmo del joven Marx.

Interpretación atea de Hegel

Se discute si Hegel fue o no realmente ateo, según la interpretación conservadora o izquierdista que de él se dé. Esta discusión no es ahora interesante para nosotros. Lo importante es que el club de doctores, al que pertenecía Marx, interpretó a Hegel como ateo. Este había muerto ya cuando Marx llegó a la universidad, pero la mayoría de los profesores seguían siendo hegelianos, siendo considerada su filosofía como el máximo exponente del pensamiento progresista y filosófico del mundo en aquel momento. Marx heredó y recibió esta doctrina.

Es sabido que Hegel trata de superar toda concepción filosófica trascendente, es decir toda filosofía que pretenda admitir un Dios distinto del mundo. Su pensamiento está influido por Spinoza, cuyo panteísmo pone una sola sustancia. Ahora bien, lo que Hegel rechaza es una interpretación estática de esa sustancia, como si fuera algo muerto; en su lugar pone una interpretación dinámica, en la que

1. Mega, I, 1, 2, 186.

la sustancia está en un permanente devenir, en un proceso de permanente desarrollo. El elemento que está desarrollándose continuamente y que está produciendo el mundo y los diversos seres es lo que Hegel denomina espíritu. Pero téngase en cuenta que esta palabra no tiene en boca de Hegel el mismo sentido que el que nosotros le damos. Quizás podría traducirse, en una expresión más familiar a ustedes, como el "élan vital" de Bergson, es decir la vitalidad.

El mundo es una vitalidad que se expande y desarrolla constantemente en el decurso de los milenios y de la existencia humana. Esto es lo que significa espíritu para Hegel, y su encarnación da origen a todas las cosas y, entre ellas, como suprema manifestación, está el hombre. Diríamos que el hombre es como el pimpollo de la realidad universal, lo último, lo más perfecto, allí donde la vitalidad se manifiesta con más riqueza e intensidad. Y ello porque en él el espíritu se manifiesta como racional y consciente. También en las demás cosas está presente el espíritu, pero sólo en el hombre esa presencia es consciente.

Ahora bien, la conciencia del hombre enfrenta a éste con la naturaleza. La filosofía tradicional y también la religión han interpretado estas dos realidades como dos seres distintos, de una parte ponían al hombre cognoscente, de la otra al objeto conocido, a la naturaleza conocida por el hombre. Es esta situación de escisión entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido lo que constituye una situación imperfecta en la que el espíritu está en estado de alienación. Por el contrario, para Hegel todo lo que es escisión es un simple camino, un método para llegar a la unidad. Es la razón por la que todas las filosofías anteriores a Hegel, sean empiristas, kantianas, aristotélicas o escolásticas, todas ellas, por partir de la inteligencia de un sujeto cognoscente y de un objeto conocido, son filosofías imperfectas, filosofías que no han llegado a su plena madurez, ya que no advierten que sujeto cognoscente y objeto conocido son la misma realidad; algo así como dos manifestaciones de un mismo ser o dos ramas de un mismo árbol.

Esta es la gran revelación de Hegel. Su filosofía consiste en afirmar que el universo es un solo ser, un solo proceso, y dentro de este proceso, el entendimiento cognoscente y el objeto conocido son una misma cosa, un mismo espíritu. Del estado de escisión que es estado de alienación, se pasa al estado de unidad, de perfección. Alienación significa, pues, que el espíritu humano está escindido en dos, considerándose extraño a sí mismo. Alienación viene de *alienus,* que significa lo ajeno, lo del otro; la palabra alemana es *entfremdung,* es decir extrañamiento.

La teología católica corresponde a esta interpretación alienadora del hombre, por poner ella de una parte al entendimiento cognoscente del hombre y de la otra a Dios como objeto trascendente que está frente a nosotros. Al ser dos, se ha roto la unidad del espíritu, se ha alienado. El día en que el hombre desarrolle su conciencia y su entendimiento en conformidad con la filosofía hegeliana se dará cuenta de que eso que llamamos Dios no es más que el espíritu mismo del hombre. Hegel tiende así a divinizar el espíritu del mundo cuya suprema manifestación es el espíritu del hombre, y a demostrar que en el fondo de la multiplicidad del cosmos no hay más que una sola y única realidad. La realidad suprema es el espíritu humano. El Marx joven, de los primeros años de universidad, acepta esta interpretación de Hegel. Dios, alienación del hombre, tiene que morir para que surja gloriosa la revelación del hombre.

El paso al materialismo

Pronto comenzará la crítica de Hegel, especialmente de parte de Feuerbach. Para éste la doctrina de Hegel, después de todo y a pesar de sus palabras rimbombantes, es una nueva manifestación de la teología tradicional. En lugar de decir que es Dios quien crea el mundo, la natu-

raleza, el hombre, Hegel dice que es el espíritu. Para Feuerbach entre decir Dios y decir espíritu no hay mucha diferencia; ambos son conceptos teológicos. La filosofía real exige darse cuenta, según Feuerbach, de que la causa determinante de todos los valores y de todas las ideas es el hombre completo, material. Lo que llamamos espíritu, idea, manifestación superior, no es otra cosa que un producto del cerebro, de la fisiología, del hombre material. No es Dios el que crea al hombre, ni es el espíritu el demiurgo de la realidad, sino que es el hombre el que crea a Dios a su imagen y semejanza; es la materia el demiurgo del espíritu.

Es así como se produce la gran inversión. No es el espíritu quien crea al hombre, sino el hombre, materialmente entendido, el que crea todo lo que llamamos espíritu o idea. Esta fue la concepción admitida por Marx al final de sus estudios universitarios; es una primera forma de materialismo. No se dan en él todos los elementos del materialismo dialéctico del que hablaremos después; todavía no aparece la economía como estructura y causa determinante del espíritu. Pero el espíritu y la idea no tienen otra consistencia que la que deriva de la realidad material de la fisiología y del cerebro.

3. El determinismo histórico

Hasta este momento Marx era un simple liberal y demócrata. El comunismo de Marx comienza hacia el año 1843 ó 1844; es entonces cuando se forma su nueva teoría materialista, también atea pero de orientación distinta, pues sus fundamentos no estarán en el hombre sino fuera de él. Para entender esto no hay que olvidar que Marx padeció la persecución de parte del gobierno prusiano. Pero él había advertido que las causas de tales discriminaciones y persecuciones no estaban en el sector superior de la política; aunque procedían de ella inmediatamente, había causas más profundas en el seno de la sociedad. Lo que

Hegel llamó sociedad civil no era otra cosa que el pueblo en cuanto dominado y manejado por los intereses económicos.

Lo que intrigaba a Marx sobremanera era el conocer qué es lo que hay en el fondo de la sociedad, cuáles son sus motivaciones más hondas que luego se manifiestan en la política. Es la razón por la que el punto de estudio principal en esta época fue para él el estudio de la sociedad civil. En este estudio le ayudó notablemente su amigo y colaborador Engels quien, desde su observatorio de Manchester, podía observar los efectos que estaba produciendo la revolución industrial en la sociedad y en la política inglesa.

El "señor" y el "esclavo" en Hegel

Pero antes de exponer el pensamiento de Marx he de referirme a una página muy importante, también de Hegel, en la que hallamos no poca luz para comprender el determinismo histórico de Marx. Esta página se halla en la Fenomenología y trata del análisis de dos figuras humanas fundamentales, la figura del señor y la figura del esclavo. A ellas se aplica también el ritmo del proceso histórico y evolutivo que antes hemos presentado.

La historia, dice Hegel, comienza cuando el hombre se enfrenta con la naturaleza; enfrentamiento que se realiza en el trabajo. Antes que el hombre trabaje es un animal cualquiera, es, a la vez, objeto y siervo de la naturaleza. Sólo cuando el hombre trabajando se enfrenta con la naturaleza, la conoce y la vence por medio de la técnica y de su trabajo, se convierte en sujeto, comienza a ser hombre realmente distinto de la naturaleza; ya no es objeto sino sujeto.

Pero en este momento en el que el hombre se enfrenta con la naturaleza, él mismo se escinde en dos. Por una parte aparece la figura del señor que tiene en sus manos el dominio, por la otra aparece el esclavo que sirve al

señor; la humanidad está dividida en dos clases sobre las que se edificarán todas las antiguas civilizaciones. La escisión produce nuevamente la alienación; la humanidad queda alienada. Ya no existe una comunidad de hombres, sino una escisión en señores y siervos. El esclavo es el que vive con el sudor de su frente; el señor vive con el sudor del de enfrente. Son las dos clases que aparecen ya en la sociedad primitiva.

La religión entra en escena en este momento. Lo mismo que antes aparecía Dios como un objeto hostil y alienador frente al entendimiento humano, en el campo del objeto, así ahora aparece, también hostil al hombre, en el campo del señor. La sociedad está dividida en esclavos y señores, y Dios está de la parte de los señores. También el Dios cristiano es un reflejo del señor feudal y la conciencia no hace otra cosa que reflejar la situación real de la sociedad. Dios no es otra cosa que una idea cerebral en la que se refleja la figura del señor dominador.

Pero toda escisión es un simple método, un tránsito hacia la unidad. Esta se logra cuando los esclavos dejan de serlo, toman las armas y proclaman la revolución. Los señores que se apoyaban en los esclavos, dejan de serlo porque ya no tienen necios a su servicio. Esta época en la que aparece el ciudadano, realizado en todo hombre, se inicia con la revolución francesa. Ella proclama los derechos de la persona humana, proclama a la misma persona humana. A partir de ese momento se inicia el período en el que no existe otra cosa que el hombre sin más, pues se ha suprimido la distinción entre el siervo y el señor, se inicia la época de la gran comunidad humana. El ritmo de las dos figuras humanas era el camino para la unidad. Volvamos ahora al pensamiento de Marx.

La estructura económica

Marx aplica estas ideas generales a la economía. Parte del principio de que dentro del hombre y de la sociedad

hay un elemento radical que llama estructura y del que depende todo lo demás. La vida, la política, la mentalidad, podrían concebirse a la manera de un gran rascacielos cuya base fuera la economía. A esta base estructural de la que depende la política, la filosofía, el mismo pensamiento humano, denomina él de diversas maneras. En algunos casos la llama modos de producción, en otros fuerzas productivas, también a veces instrumentos; las fórmulas son diferentes pero el contenido es el mismo.

Precisar cuál es el alcance de la estructura no es cosa fácil. Es discutido, por ejemplo, si junto con los instrumentos de producción y la manera de organizarlos, entra también la ciencia como elemento estructural.

El escritor ruso Tugan Baranowsky excluye del sector base la ciencia y la tecnología [2] porque, según él, la teoría de Marx consiste en que los factores materiales económicos determinan los factores espirituales, el pensamiento del hombre. Ahora bien, si se pone a la idea (a la ciencia) en el sector básico tendríamos a la idea como factor determinante, lo cual es contrario a la esencia misma del materialismo marxista.

En cambio, K. Kautsky defiende la tesis contraria cuando interpreta a Marx así: "Por desarrollo técnico de un período dado no debemos entender meramente los instrumentos y máquinas. Los métodos modernos de la investigación química y de las modernas matemáticas forman parte integral de la técnica existente. Justamente, tratad de construir un buque de vapor o un puente de ferrocarril sin matemáticas. El presente estado de las matemáticas pertenece a las condiciones económicas de la sociedad existente tanto como el estado de la técnica maquinista o del comercio mundial" [3]. Por tanto, la ciencia y la idea están en la base de la estructura económica.

---

2. *Theoretische Grundlagen des marxismus*. Leipzig 1905, 4 s.
3. *Was will und kann die materialistische Geschichtsaufassung leisten?*: Die Neue Zeit 15, n. 1 (1896-97) 234.

Es éste un punto incierto. En todo caso, las fuerzas económicas, el sistema de producción, constituyen la estructura básica y fundamental de la existencia humana. Todo lo demás es superestructura, es decir algo producido y determinado por la base estructural.

Superestructura y alienación

Ahora bien, en la base de la estructura está en primer lugar la organización favorable al capital, en la que está el fundamento de la alienación del trabajo humano y del mismo hombre. El régimen capitalista supone la cesión, de parte del trabajador, del producto de su trabajo y del mismo trabajo que ese producto ha incorporado, que es lo mismo que decir que incluye la cesión que el hombre hace de sí mismo. Para entenderlo no hay que olvidar que Marx tiene un concepto dinámico de la persona; fundamentalmente la persona es la actividad racional y eso es lo que le distingue del animal. Si, pues, el obrero cede su trabajo al patrono, cede lo que en él hay de racional, para quedarse con las actividades no racionales, tales como comer, beber y dormir. En el sistema capitalista el obrero cede su personalidad al capital para quedarse con la animalidad, con lo irracional. Ahí se descubre la primera y más radical alienación del hombre en favor del capital.

De esta alienación económica nace la alienación social. La escisión en el orden de la estructura da origen a la alienación en el segundo piso del edificio humano, que es la sociedad. Es la escisión de la sociedad la que da origen a dos clases sociales antagónicas, las señaladas por Hegel en sus dos figuras del señor y del siervo, y cuya versión moderna es la escisión entre capitalistas y obreros. El hombre, es decir la humanidad, la colectividad, está escindido en dos, que son entre sí extraños y opuestos. Son las dos clases sociales extrañas, antagónicas entre sí. Es la alienación social [4].

4. Tengamos en cuenta que por "hombre" no entiende Marx el individuo sino la humanidad y ésta queda escindida y alienada.

El tercer piso del edificio humano viene dado por la política. Y hablar de política supone la afirmación del estado. ¿Qué es el estado? La respuesta de Marx es sencillamente que el estado es una superestructura al servicio del capital. No debe olvidarse el mundo de las vivencias de Marx, maltratado por el estado. Este no es otra cosa que un aparato de opresión, un aparato ortopédico que no tiene otra misión que la de oprimir la libertad humana. Pero esta constatación es insuficiente. Lo importante es descubrir al servicio de quién está la fuerza del poder político; así se ve que el estado está al servicio del capital que es el señor. Por ello la política no es más que una superestructura que, puesta al servicio del capital, destruye a la naturaleza humana. De suyo, la naturaleza humana es social, pero el estado está al servicio de lo antisocial, de los intereses del capital.

Finalmente viene el último piso, el del espíritu. La interpretación de Marx está estrechamente ligada a la de Hegel. Para éste el poder tiene dos versiones: el poder militar y el espiritual. Son las dos grandes alas del águila del poder imperial. Quien quiera dominar el mundo ha de poseer el ala de un gran ejército, pero, junto con ella, ha de tener también una ideología que se convierta en meta y atracción para la humanidad. La sociedad necesita no sólo de un estado militar fuerte, con cárceles y campos de concentración a fin de dominar y aplastar al obrero y mantener así el dominio del capital; necesita también de unas ideas que, penetrando en el cerebro del hombre, consigan su sumisión, su entrega al servicio del capital; ésta es la misión de las ideas espirituales, especialmente de la moral, el derecho y la religión. Ven ustedes que la religión es así la consumación de todo el rascacielos, hecho de alienación económica, social y política. Con lo que Dios aparece como el señor opresor que predica al obrero la paciencia y el consuelo. Le consuela en este mundo para, de esa manera, destruir por completo su capacidad revolucionaria; es el opio del pueblo. Penetra en el pueblo para lograr su obediencia y sumisión.

He aquí algunas expresiones de Marx que fijan la posición de la religión en la existencia humana: "La religión es la teoría universal de este mundo, su enciclopédico compendio, su sanción moral, su solemne complemento, su general fundamento de justificación y de consuelo. La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real, por la otra la protesta contra esa miseria. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de un mundo sin espíritu, el opio del pueblo"[5]. Al de abajo le consuela, al de arriba le asegura el disfrute de sus riquezas. Es, en resumen, el desarrollo de la tesis germinalmente existente en sus vivencias. La religión es un expediente social, pero opresor; es fundamentalmente opresión. El señor del cielo es un simple reflejo mental del señor de la tierra que es el capital.

La superación de la escisión

Pero esta situación no es normal ni definitiva. Es un simple método, camino en el proceso por la unidad. Como toda escisión, es un puente que conduce a la unidad. La alienación no es más que un período provisional y transitorio en la historia de la humanidad. Más allá de esta situación capitalista está la evolución en la que los hombres conquistarán la comunidad humana en la unidad.

En esta unidad humana tendremos la proclamación plena del hombre, la plena libertad y la plena igualdad de todos los hombres, que será realizada en el futuro de la sociedad comunista; a ella se ordena y en ella ha de desembocar el desarrollo evolutivo de la historia. Es la meta hacia la que tiende el hombre. Meta que consiste en la comunidad. Comunidad económica primeramente, pues no existirá propiedad privada de los instrumentos de producción. Comunidad social, ya que no habrá clases antagónicas. Comunidad política, pues habrá desaparecido el estado opresor de la libertad. Comunidad ideológica, en la que desaparecerá la idea del señor opresor que está en los cielos.

5. K. MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, en *Werke*. Dietz 1961, 378.

El hombre alcanzará así la plena libertad, la plena igualdad, la plena comunidad. Es la comunidad de todos los hombres, suprimidas todas las escisiones y todas las alienaciones. Pero me he extendido demasiado; pasaré, a continuación, a hacer algunas observaciones críticas.

II. VALORACION CRITICA

Al hacer la valoración crítica de la doctrina expuesta hasta ahora, lo primero que debo adelantar es que las vivencias no son susceptibles de crítica, pues no pertenecen al orden de la teoría. Pueden ustedes comprobarlo en su propia vivencia de la libertad. Tenemos la vivencia de que somos libres; en los actos que ponemos diariamente experimentamos la libertad de nuestras propias decisiones. Todas las teorías que se enfrenten con la vivencia personal de la libertad son incapaces de deshacer la fuerza de esa vivencia. Es lo que sucedió a Marx en relación con la religión. Esta se cruzó en su camino como una realidad permanentemente hostil y opresora, como una realidad que no respeta la libertad humana. Sería inútil intentar razonar o filosofar para destruir la fuerza de tales vivencias.

Todo el drama del pensamiento y de la trayectoria mental de Marx radica en la alternativa, o Dios o el hombre. Para Hegel y para Marx ambas realidades son incompatibles; cuanto a Hegel, al menos en la interpretación que de él hacen los jóvenes hegelianos, Dios es el gran enemigo del hombre; donde está Dios está la opresión, la escisión, la destrucción de los auténticos valores humanos. El triunfo del hombre es lo que fundamentalmente constituye el centro de los ideales marxistas, heredados del idealismo alemán.

Pues, como queda ya dicho, para el idealismo alemán, todo lo que signifique objeto, enfrentado a uno mismo y no dominado ni comprendido, es siempre algo hostil que no puede ser tolerado. Es indispensable que el objeto deje de ser objeto independiente, para que, poseído, se convierta en algo propio del sujeto. Es lo que sucede con la ciencia; ésta no es otra cosa que el conocimiento que coge al objeto y lo introduce en mí y así lo convierte en mí mismo. Lo mismo sucede con el trabajo; el trabajo domina a la naturaleza hostil para convertirla en instrumento manso al servicio del hombre y de sus exigencias. Eso ya no es un objeto, es algo humano donde reina el hombre. El progreso de la humanidad consiste en destruir el objeto, es decir la independencia y la hostilidad de las cosas para hacer de ellas algo humano, puesto al servicio del hombre. Este es el triunfo definitivo del hombre.

Es claro que, así entendido, el hombre no puede admitir señor alguno, independiente de él mismo y que le domine. El señorío de Dios sobre el hombre es incompatible con el absoluto señorío del hombre.

Estructura y superestructura: su existencia

Veamos ahora el tema central del determinismo histórico, característico del pensamiento propiamente marxista, dentro del cual la religión ocupa el puesto de superestructura derivada, a través del sistema de clases, de las fuerzas productivas que están en la base del sistema económico.

Lo primero que quiero decir es que puede admitirse la existencia de la estructura económica y de la superestructura que sobre ella se edifica. Yo admito la influencia de aquélla sobre ésta, pero no en el modo en que la interpreta Marx. El influjo que la economía tiene sobre los demás estratos de la existencia humana viene confirmado por la misma historia. La objetividad de las observaciones de Engels y Marx sobre esta materia es innegable. En su

tiempo se estaban produciendo grandes transformaciones en la sociedad inglesa y en el mundo entero, motivadas por la revolución industrial. ¿Quién podría explicar el paso de la edad media a la edad moderna, la supresión del feudalismo, la desaparición de muchas instituciones medievales sin recurrir a la aparición del capitalismo comercial e industrial? Que la economía tiene una influencia manifiesta en la historia, en la política, en las instituciones, en la mentalidad, me parece claro.

Lo mismo debe decirse de los llamados grupos de presión; el influjo que, en el fluir de la vida nacional e internacional, deriva de estos centros de interés económico es palpable. Es sabido que existe la llamada política del algodón, del petróleo, etcétera.

Y precisamente allí donde la influencia de la economía es mayor es en la política. ¿Por qué? Porque política y economía vienen a ser como marido y mujer, o como materia y forma. Esto es así porque la política tiene la misión fundamental de resolver problemas económicos, particularmente hoy. El estado ha de intervenir orientando y planificando la economía, por lo que el influjo de la economía en la política es muy grande. No lo vamos a negar porque es manifiesto y evidente. Y tampoco se puede negar que la economía influye en la vida social, en el nacimiento y la afirmación de las clases sociales. Es innegable que en la formación de la burguesía tuvo una gran influencia el capital industrial. Y que el dinero influye en las propias ideas es también algo fácilmente constatable.

¿Equivale todo esto a admitir la teoría de Marx?

La interpretación de Marx

Yo admito los méritos de la explicación de los hechos históricos dada por Marx. Lo que no admito es su teoría.

A mi juicio, su defecto fundamental es su gran universalidad y exclusivismo. A Marx le sucedió lo que a otros científicos y pensadores; descubrió una idea verdadera y le entusiasmó, pero quiso explicarlo todo a través de ella, para lo que hubo de darle una universalidad excesiva. Como la escuela geográfica hace depender todo del escenario geográfico, para derivar de ella, por necesidad, una determinada clase de sociedad; o el racismo hace depender todo de los genes. Estos y otros universalismos, a pesar de sus intuiciones verdaderas, están enfrentados entre sí y son incompatibles; precisamente por su exclusividad. Admito la influencia de estas y otras causas pero rechazo el determinismo que se les atribuye.

Influir y determinar no son la misma cosa. El determinismo es aquella forma de influencia en la que, puesta una determinada causa, por necesidad, habrá de seguirse un determinado efecto. Es lo que sucede en la naturaleza. Al echar el grano de trigo a la tierra, supuestas ciertas condiciones, la planta crece necesariamente; he ahí el determinismo. Pero no sucede lo mismo con el hombre, especialmente con su entendimiento. Marx concebía el pensamiento humano como una realidad puramente pasiva, como un espejo; así lo concibió también Platón. Pero el pensamiento no es puramente pasivo; es también activo y tiene, por ello, posibilidad de enfrentarse con una situación, sea social, política o económica. Más sencillamente, el hombre puede pensar en conformidad con las exigencias de la base o contra ellas. En el seno de una familia comunista puede nacer un hijo capitalista y viceversa. El hombre no es un pájaro enjaulado, es un entendimiento que se puede enfrentar.

El enfrentamiento del entendimiento con una realidad dada es manifiesto y el primer ejemplo que se puede aducir es el mismo caso de Marx. ¿No es Marx hijo de una familia burguesa? ¿No vivió en un ambiente totalmente burgués y en régimen capitalista? Y sin embargo su teoría es totalmente anticapitalista.

Por otra parte ha de tenerse en cuenta que, en este problema del determinismo, ni Engels ni Marx precisaron exactamente su teoría. En sus últimos días, Engels se quejaba de que su determinismo había sido interpretado de forma excesivamente exclusivista. También es oscura en Marx la relación entre ser y pensar. En su juventud y en los manuscritos de París, escritos en 1844, la relación existente entre el ser y el pensar es más bien indefinible; el ser determina el pensar, pero el pensar reacciona ante el ser. Sólo a medida que van pasando los años el determinismo es cada vez más claro, dando la preeminencia al ser y reduciendo el pensamiento al papel de mero espejo de una realidad dada. Sin embargo los comunistas actuales no admitirían esta dependencia total de la superestructura respecto de la estructura y ni el mismo Marx habría de admitirla de haber sido lógico.

Pues Marx representa la rebelión de una idea contra una situación económica y social dada; Marx representa la rebelión de la teoría contra la realidad existente. Su meta es revolucionar el mundo, el ser, la realidad, mediante una idea; luego la idea puede revolucionar la realidad. El mismo Stalin admitía que, aunque la estructura influye en la superestructura, sin embargo también la superestructura influye en la estructura; el estado comunista, que es superestructura, ha de cambiar la estructura económica, el orden social y la mentalidad de los hombres. ¿Qué ocurriría hoy si en España se diera un régimen comunista? Este estado comunista sería ciertamente superestructura, pero inmediatamente revolucionaría la economía, la sociedad y la escuela. Estaría revolucionando la misma estructura. De modo que la relación entre estructura y superestructura no está muy clara, pues si se admite que la estructura determina la superestructura, se admite, a su vez, la reacción de la superestructura que puede influir hasta llegar a transformar la misma estructura. Las relaciones entre ser y pensar no están, en definitiva, perfectamente claras ni elaboradas en la teoría de Marx.

La universalidad del determinismo económico

La segunda grave dificultad de la teoría de Marx está en su universalidad, pues ya queda indicado cómo la influencia de la estructura es tanto mayor cuanto más próximo a la economía sea el sector de que se trate. No vamos a decir que la política y las matemáticas son igualmente próximas a la economía. La política es algo íntimamente ligado a la economía y el influjo de ésta en aquélla es enorme; por el contrario, el influjo de la economía en las matemáticas es nulo. De manera semejante puede decirse que su influencia en sectores humanos como la sociedad, el derecho y la política es mucho mayor que en otros sectores de la cultura que apenas tienen conexión con la vida puramente económica.

Sin embargo la teoría de Marx parece que está pidiendo una plena coincidencia entre la cultura y la economía. Pero esta coincidencia no se da. Dentro de una misma economía, dentro de un mismo sistema capitalista, se dan la cultura hindú, la musulmana y la cristiana, se da el creyente y el ateo. A la inversa, la misma cultura puede subsistir a través de economías diferentes, lo que sucede con el cristianismo que ha coincidido con un régimen de economía artesana en la época de Jesucristo, con la economía feudal en la edad media, está coincidiendo ahora con la capitalista y aspira a subsistir en la historia con otra economía futura, de signo socialista por ejemplo. No hay, por consiguiente, una exacta coincidencia entre la cultura, de una parte, y el régimen económico, de la otra.

Es que además, a parte del influjo económico, existen otras clases de influencias. Yo admito, he dicho, la influencia de la economía en la política, en la sociología y en el pensamiento y actitudes religiosas que, en ocasiones, están dictados por los intereses económicos. Pero hay también otras causas influyentes. Tal es la raza; nadie puede negar el influjo que sobre la cultura ejerce este factor. Pero sería igualmente erróneo atribuirle la universalidad que la teoría

de Marx atribuye a la economía. La teoría racista peca por su determinismo universal y se contrapone al determinismo económico, aun cuando uno y otro afirman realidades parcialmente verdaderas. Y lo mismo habría de decirse de factores tales como la geografía, la psicología, etcétera.

Idénticas reflexiones podrían hacerse sobre el tema de la ideología. La ideología se distingue de la superestructura; ésta tiene sus elementos determinantes, según el pensamiento de Marx, fuera del mismo sujeto, en el sistema económico. La ideología, por el contrario, tiene su factor determinante en la psicología de la persona. Es un sistema de ideas que arranca de elementos *internos* a la persona, mientras que la superestructura es algo que arranca de fuera. Nadie negará, con todo, que de la ideología derivan comportamientos y juicios de valor que ayudan a comprender lo que es el hombre y su vida.

No conciban ustedes al hombre como un tallo de trigo que tiene una raíz y crece verticalmente, determinado por esa raíz. El hombre no es un tallo de trigo. Mejor lo concebiríamos a la manera de un cesto de mimbre, hecho de muchos elementos y fibras, procedentes de diversos lugares. De todo ello resultará el hombre como realidad enormemente complicada. De ahí que cuando una filosofía pretenda dar una explicación simple de lo que él es, podemos sospechar que está falsificando la realidad. Hay que buscar muchas y diferentes influencias para poder explicar lo que es un hombre, una sociedad, una época.

Dios y salvación humana

Hay finalmente un punto fundamental que separa nuestra concepción del hombre, de la concepción de Marx, es la idea de Dios. Nosotros admitimos la tesis fundamental que el mismo Marx establecía en su examen de bachillerato y que afirma la tendencia de trascendencia en el hombre. La trascendencia apunta a un más allá del mundo, sig-

nifica la tendencia hacia un más allá de la vida presente, en el que se encuentre el objeto de la felicidad humana. Según nuestra concepción del mundo, la vida actual no constituye el objeto suficiente de la salvación del hombre. Aquí está la cuestión central.

El gran despliegue de la civilización puede ofrecer muchas comodidades y placeres; lo que no puede ofrecer propiamente es la felicidad. Placer y felicidad son dos realidades diversas. La felicidad exige que se sacien las grandes y supremas aspiraciones del hombre, radicadas en el espíritu, en el entendimiento y en la voluntad. Aspiraciones que no puede llenar el hombre en la vida actual.

Yo admito con Marx que el trabajo puede transformar el mundo; de hosco y hostil que es hoy, lo puede hacer amigable. Actualmente existe el divorcio entre el hombre y la naturaleza; la naturaleza nos castiga porque no la hemos dominado. Día vendrá en el que con el sudor, la ciencia y la técnica, la naturaleza se convertirá en la magnífica esposa que aporte al matrimonio con el hombre, la dote de la riqueza, la bienandanza, la perfección. El mundo que es hoy incapaz de satisfacer las necesidades humanas, lo hará alguna vez. Y hay que advertir que Marx no es materialista al concebir la perfección humana; la plenitud y la perfección que puede aportar el mundo al hombre no habrá de consistir solamente en el disfrute económico sino también en el desarrollo cultural y superior del hombre, en la ciencia, en la técnica, en la cultura, en la educación.

Pero la diferencia está aquí. Marx cree que con el sudor, la ciencia, la técnica, llegará algún día en el que al mundo lo hagamos suficiente para crear la felicidad del hombre; nosotros entendemos que por mucho que amemos al mundo y lo dominemos, el objeto de la felicidad humana y de su salvación no se encuentra en el mundo presente, sino que se halla más allá, en Dios. En el pensamiento cristiano, la existencia humana aquí implica por necesidad una dosis de insatisfacción. Y de ahí la necesidad de la religión o de Dios como objeto de la felicidad y salvación humana.

Por el contrario, si se admite el pensamiento de Marx, de que el hombre termina por completo su vida y se hunde en la nada, entonces, digo, no hay verdadera salvación humana. Si uno por uno se van hundiendo todos los hombres en la nada absoluta, no hay felicidad, no hay salvación. Es la razón por la que la teoría de Marx dejará siempre un fondo de insatisfacción en la vida, en el espíritu, y que concluye en la afirmación de que el destino último del hombre es la pura nada.

De ahí nacen otras consecuencias que cualifican al hombre de hoy, así el dolor interior del alma, la angustia de quien no sabe para qué ha venido a este mundo e ignora cuál es la finalidad de su existencia.

Lo que no significa negar la valiosa aportación de Marx, por la que merece nuestro aplauso, consistente en ver en el trabajo del hombre el factor que convierte al hombre en sujeto del mundo, para que deje de ser un puro objeto de la naturaleza. Desde el hombre primitivo hasta el hombre civilizado de hoy, la historia es un continuo tránsito de posiciones. El hombre primitivo es sobre todo un objeto de la naturaleza, su siervo; en cambio, con la ciencia y la técnica, poco a poco el hombre se va elevando sobre la naturaleza, la domina y la pone a su servicio. Así el hombre se va haciendo sujeto; ésta es la tendencia de la historia, que se traduce en la organización social, en formas de libertad y de igualdad. Cuanto más se cultiva el hombre y más se civiliza la sociedad, menos apto se hace para ser tratado como objeto.

En esto estamos completamente de acuerdo con Marx. Pero hemos de añadir que para nosotros, por mucho que pueda esperarse del trabajo humano, no puede sin embargo suprimir las limitaciones del hombre. Este alcanzará un cierto señorío sobre la naturaleza y sobre sí mismo, pero no el señorío pleno que, para nosotros al menos, es exclusivo de Dios. Tanto Hegel como Marx ven en la realidad no tanto un ser como un inmenso proceso histórico, montado sobre el trabajo del hombre y la evolución humana, pro-

ceso cuya entelequia es la conversión del hombre en Dios. El cristiano ve en el hombre y en su proceso histórico un acontecer contingente; por ello cree en Dios que se hace hombre para salvar al hombre, elevándolo de la zona de lo contingente al piso de lo eterno, del reino de Dios. El hombre no se hace Dios, pero sí se eleva a la cima del reino de Dios.

COLOQUIO

Pregunta:

¿Cuál es la actitud del marxismo frente a la religión?

Respuesta:

Es una pregunta a la que no se puede responder sino de forma muy variada, ya que entre los marxistas hay actitudes muy diversas frente a la religión. Desde los socialistas creyentes, pasando por los socialistas ateos pero que creen que el estado debe ser neutral, hasta llegar a los comunistas, algunos de los cuales defienden la neutralidad y dejan a un lado la cuestión de las creencias, mientras que otros adoptan una actitud política opuesta a la religión.

Pregunta:

¿Hasta dónde es real el influjo de Hegel en Marx?

Respuesta:

Es ésta una cuestión que puede ser muy discutida, pues cada uno la ve desde puntos de vista distintos. Yo he destacado la figura del "señor y del esclavo" porque creo que influyó en la

teoría de Marx. Si usted es marxista o admirador de Marx, procurará exaltar la originalidad de Marx y negará la influencia de Hegel.

Pregunta:

A mi juicio la alienación en Hegel y en Marx tienen sentidos totalmente opuestos. En Hegel es positivo; en Marx es negativo. En aquél es un concepto, en éste una realidad histórica. Marx analiza el concepto de alienación partiendo de su concepto de mercancía en la que hay dos valores, valor de uso y valor de cambio. El primero lo tiene el capitalista que no necesita de la mercancía, el segundo lo tiene el obrero que no tiene la mercancía. Esto es lo que produce la alienación en Marx, mientras que en Hegel tiene un sentido metafísico.

Respuesta:

Plantea usted una cuestión muy importante. Yo no he querido decir que Marx defiende exactamente lo mismo que Hegel. He indicado que la teoría de Hegel fue rota por Feuerbach quien, en lugar de partir del espíritu, como Hegel, pone la materia, el hombre materialmente entendido. Partiendo de esta concepción material del hombre, desciende luego Marx al nivel económico, que es el de la estructura económica.

Yo no he querido decir que Hegel y Marx sean la misma cosa, pues es claro que Marx es una reacción contra Hegel. Pero la influencia es manifiesta y es una de las cosas más estudiadas hoy día. Lo que sí es discutible es hasta dónde llega esa influencia. Pero esto no sucede solamente a Marx: sucede a todos los autores. Si quiere ver la influencia de Hegel en Marx, tome los manuscritos de París, escritos en 1844, donde expresamente reconoce los méritos de Hegel.

La misma terminología de la alienación está tomada de Hegel y es la idea fundamental de éste. Pero ello no significa que la idea de alienación tenga el mismo sentido en Hegel que en Marx. Yo no digo esto. Pues mientras en Hegel el "espíritu" es el punto de partida fundamental de la evolución, no lo es en Marx.

Existe además otra diferencia fundamental. Y es que Hegel considera el concepto de antítesis como un tránsito para la sín-

tesis, por lo que no supone la aniquilación de la tesis. En cambio, en Marx es aniquilación. Por ello es más revolucionario. La síntesis de Hegel recoge los elementos utilizables de la tesis y de la antítesis; en Marx la antítesis aniquila a la tesis. La idea de supresión es más profunda. Así, por ejemplo, la antítesis entre el hombre y Dios la resuelve suprimiendo a Dios. La antítesis entre la sociedad y el estado la resuelve suprimiendo al estado.

Por lo que respecta a Feuerbach, a partir de 1840 no pudieron estar de acuerdo, pues éste era un burgués y Marx un comunista. Para Marx la raíz de la cuestión está en la economía; para Feuerbach en la fisiología.

Pregunta:

La idea que Marx ofrece del Dios alienador del hombre responde a la realidad; por ello, su eliminación es necesaria para realizar al hombre.

Respuesta:

La idea de Dios no destruye al hombre sino que lo realiza, es el término de su tendencia natural. Cuando Marx considera a Dios como opresor y a la religión como opresora, no toma más que una parte de la religión. Ciertamente la idea que más se suele reflejar en los sermones es la del Dios que domina al mundo, al hombre. Quien no oyera más que esto sacaría la impresión de que Dios es un coronel que no hace otra cosa que mandar. Pero para saber lo que una cosa verdaderamente es hay que analizarla allí donde se realiza en la perfección. Lo que el hombre es no se ve en el loco; lo que la religión es no se ve allí donde aparece maltrecha, deformada, incompleta, como en la mayoría de los individuos. Ha de verse allí donde se realiza en la plenitud, que es en los santos. En éstos, la idea de que Dios manda es secundaria. La dependencia es real pero es una dependencia de atracción, de amor hacia lo que realiza plenamente al hombre. Dios no es un coronel que manda sino, sobre todo, un *bien* sumo que atrae. El hombre no tiene solamente relación de dependencia con Dios sino también *vocación a* Dios, porque en el ser divino se encuentra la entelequia del hombre.

La crítica de Marx coge solamente un aspecto de la realidad: la dependencia del mandato. De aquí se podrá sacar la idea de que oprime. Pero si toma usted el otro aspecto, la religión satisface y realiza plenamente las exigencias de la naturaleza humana, especialmente el entendimiento y la voluntad. La verdad y la bondad son los elementos básicos de la religión, y no dominan sino atraen. Si Marx hubiera visto este aspecto de la religión, probablemente no hubiera dado una versión tan negra de ella.

Lo mismo puede decirse de la religión que "consuela". Algunos consideran que la religión consuela al obrero miserable para que no tenga espíritu de revolución. En realidad, la religión consuela al hombre no solamente en un régimen capitalista sino también en el comunista; consuela no sólo al obrero sino también al capitalista. La consolación tiene múltiples perspectivas que desbordan por completo el concepto señalado.

El concepto de religión como factor negativo, como antítesis y negación del hombre, no lo admitimos porque no responde a la naturaleza de la divinidad tal como nosotros la entendemos.

Pregunta:

La crítica que usted hace del marxismo como "ideología" no afecta al marxismo entendido como una "praxis", que es lo más importante en el orden histórico.

Respuesta:

Aunque el sistema comunista es una praxis que trata de transformar el mundo, no es solamente eso. Es también una explicación de la realidad existente, no solamente una explicación del futuro, sino también del pasado y del presente, y de la naturaleza del hombre. Es algo, por consiguiente, filosófico.

Entiendo que la crítica puede hacerse en dos sentidos. Primero, en lo que el marxismo tiene de científico, de explicación de la realidad pasada y presente; puede verse hasta qué punto esa explicación corresponde a los hechos o no, y es lo que he intentado hacer al explicar la no coincidencia entre cultura, por ejemplo, y estructura. Segundo, por lo que se refiere a la praxis, a la revolución. Pues aunque no sepamos hasta dónde puede llegar el hombre, sí podemos afirmar que hay cosas que ciertamente no corresponden al hombre, a las posibilidades humanas. Así la pretensión del que el hombre, con su trabajo, ciencia y tecnología, transforme al mundo de tal manera que se convierta en objeto

suficiente de la felicidad humana. Esto puede valorarse ya desde ahora, porque no corresponde a la naturaleza. Si la praxis o la revolución parte de una visión del hombre que no responde a su naturaleza, yo puedo hacer la crítica, no solamente de la filosofía sino también de la misma praxis.

Pregunta:

La tendencia a Dios nace de la naturaleza del hombre o, por el contrario, nace de la naturaleza "alienada", es decir del hombre alienado y no de su naturaleza.

Respuesta:

El ateo afirma que la tendencia a Dios arranca del estado de alienación, por lo que no refleja nada; es fruto de una superchería. Es lo que negamos.

Hay aquí una diversa valoración. Para Marx, la tendencia religiosa arranca de una situación económica, es reflejo de una situación social cuando el hombre vive en situación de alienación, de miseria, de calamidad, se fuga de este mundo y busca en el cielo la salvación, porque aquí no hay ninguna. Pero cuando aquí haya salvación, cuando venga la etapa futura de plenitud humana, en ese día el hombre encontrará la satisfacción aquí y no se fugará del mundo para ir a Dios.

Nosotros decimos que esa tendencia de trascendencia no se verifica como consecuencia de alienación sino como consecuencia de la naturaleza. Se dará en el futuro, aun cuando el hombre alcance un elevado nivel económico, social, cultural, etc. La tendencia a la trascendencia se halla no solamente en el obrero sino también en quien está económicamente bien. Lo mismo en el primitivo que en el civilizado. No depende de una circunstancia accidental; está enraizada en algo más profundo, que es su naturaleza. La tendencia de trascendencia es un fenómeno universal; el capitalismo es un fenómeno histórico particular; no es lógico explicar un fenómeno universal recurriendo a una causa particular.

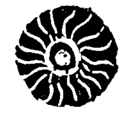
La explicación en el subconsciente colectivo contradice a la afirmación de los etnólogos que ven en los pueblos más primitivos formas de realización religiosa más puras.

Pregunta:

Quisiera que me fundamentara en base filosófica más profunda, por qué el hombre tiene esa tendencia a la trascendencia.

Respuesta:

Porque el hombre tiene tendencia a la felicidad y ésta es natural, necesaria, de manera que el hombre no puede querer su infelicidad. De ahí deriva la tendencia a la trascendencia, ya que el hombre no puede encontrar aquí el término de su felicidad. Se hace así consecuencia de una tendencia metafísica, constitutiva. Marx no puede demostrar por métodos empíricos, científicamente, que esa tendencia arranca de la naturaleza alienada.



5

La crisis religiosa del capitalismo

Prof. Dr. Ricardo ALBERDI

Profesor del seminario de San Sebastián

Dentro del cursillo que sobre ateísmo se está dando en la universidad me toca a mí desarrollar un tema que ciertamente puede parecer un poco desencajado. Pues si hasta ahora se ha trazado aquí una fenomenología del ateísmo, y se ha hablado a continuación de las diversas clases de ateísmo (ateísmo científico, marxista, existencialista) a mí me corresponde hoy hablar de la crisis religiosa del capitalismo. Y sin embargo desde el primer momento hay que anunciar que el capitalismo evidentemente no es una doctrina tan completa y sistemática (admitiendo que pueda ser un sistema) como el marxismo; no, ciertamente no es eso. Más bien diríamos que el capitalismo es una forma de vida y que como tal lleva algo dentro de sí que puede encajar perfectamente en este cursillo.

Conviene hacer de antemano algunas advertencias acerca del alcance del tema a tratar. Al hablar hoy sobre el capitalismo, no puedo pretender tratarlo desde un punto de vista económico, o técnico o político, porque ello saldría fuera de mi competencia y de la materia propia del cursillo, sino que hay que poner en relación al capitalismo con lo religioso; lo cual implica una cierta dificultad.

Hay que especificar desde ahora que cuando yo hable de lo religioso me refiero a lo cristiano; lo cual ciertamente no es lo mismo, porque quizá las oposiciones que yo voy a descubrir entre capitalismo y cristianismo es posible que no se den entre aquél y otras religiones. Acaso en ciertas religiones de tipo cultual, ritual, la oposición no aparezca tan clara. Por tanto sería excesivo generalizar y hablar del capitalismo como opuesto a toda religión. Pero sí en cambio vamos a descubrir una serie de contradicciones que se

dan entre el capitalismo como forma de vida y la vida cristiana. Ambas formas de vida tienen implicaciones, las dos pueden en principio favorecerse mutuamente u oponerse desde cierto sentido.

Voy a hablar, pues, del capitalismo; lo cual no es fácil, o si queréis, es demasiado fácil. Porque al árbol caído fácilmente se le saca leña, y el capitalismo es un tema indefendible hoy en día, al parecer. Solamente alguien muy arraigado dentro de él, solamente algún viejo liberal de los que todavía quedan, es capaz de lanzarse a la defensa del capitalismo. Por el contrario, el capitalismo es condenado sin apelación prácticamente por casi todos, y lo único que se discute es en qué fecha tendremos que extender su certificado de defunción. Existe el convencimiento general de que el capitalismo está condenado a desaparecer, y casi todo el mundo está persuadido también de que al capitalismo le va a suceder otro nuevo sistema, lleno de ambigüedades y de equívocos en su nombre, al que algunos llaman socialismo; o, si se quiere matizar un poco más, diremos que será sustituido por algún tipo de los socialismos que hoy en día existen en el mundo, o por algún otro nuevo tipo de socialismo todavía desconocido, pero que procedería de la doctrina general del socialismo.

Ahora bien: ¿qué es el capitalismo? ¿Cómo ha ido evolucionando el capitalismo? Es evidente que aunque he de analizar cómo fue el capitalismo en el siglo XIX, no me puedo dedicar solamente a la crítica de aquel capitalismo, porque automáticamente y con toda razón, se me podría argüir que el capitalismo del siglo XIX no es el de 1966. Habría construido en tal caso un maniqueo al que fácilmente apalearíamos; la labor sería demasiado sencilla, pero se referiría al capitalismo del siglo pasado y no al de nuestro tiempo. Sin embargo, tampoco podemos prescindir de aquel capitalismo del XIX, porque para explicarme lo que es el capitalismo actual forzosamente tengo que considerar lo que ha sido el capitalismo anterior; aunque no admitamos que en este momento se den dentro del capitalismo todas

las deficiencias que tenían lugar en el del siglo XIX, sin duda lo que sucedió entonces no ha cesado definitivamente en la constitución del capitalismo actual, cuyas deficiencias observaremos también.

Analizaremos, pues, rápidamente, cómo ha evolucionado el capitalismo, para pasar a estudiar lo que hay en él de permanente, por debajo de los diversos capitalismos existentes; porque no hay autor serio que se atreva a hablar del "capitalismo" en occidente, sino que hablan de los capitalismos occidentales, de la misma manera que no es posible identificar el socialismo existente en la Unión Soviética con el de China, o con el de Yugoslavia, el de Escandinavia, o con el laborista. Hay, pues, una pluralidad de socialismos como hay también una pluralidad de capitalismo.

Pero habrá que encontrar el núcleo central con objeto de poder hacer la crítica del mismo. Si intentamos definir lo que es el capitalismo acudiendo a la opinión común de todos los economistas y sociólogos, quizá podríamos dar una primera definición de tipo sociológico muy general. En ella aparecería el capitalismo como un régimen no sólo económico, sino social y jurídico-político, en el que quienes detentan el capital, detentan igualmente el poder, y no sólo el poder económico, sino también el social y frecuentemente el político. De manera que diríamos que el capitalismo es un régimen en el que el poder está en manos del capital. Y esta definición de tipo sociológico sería aceptada en general por todos los sociólogos. Es más: los más recientes capitalistas, que están haciendo la defensa más hábil del capitalismo, coinciden por completo con lo que acabamos de decir. De modo que no se les hace ningún agravio al definir el régimen capitalista, como aquel en el cual el poder está detentado por los poseedores de los medios de producción.

Mas ésta es una definición de carácter sociológico. Económicamente ¿qué es el capitalismo? Para saberlo hemos de comenzar por acudir a lo que todo buen manual de economía política dice al tratar de los "sistemas económicos"

y de los diversos "tipos de organización económica", conceptos éstos que no se deben confundir. El sistema económico es algo rígido, es una especie de cuadro, que vamos a describir en seguida. Mientras que el concepto de tipo de organización es siempre más flexible, se adapta más y puede indicarnos mucho mejor hacia qué tipo de economía se encamina un país. También desde ahora hay que declarar que ni hay un sistema capitalista puro encarnado en un determinado país, ni tampoco un tipo de organización puro llevado a la práctica en algún país; por el contrario, hay siempre una mezcla de ellos, aunque con tendencia al predominio de uno u otro sistema o tipo. Si pensamos, por ejemplo, en un tipo de organización económica centralizada, no hay duda de que la Unión Soviética es un exponente de ello, como tampoco es discutible que los Estados Unidos son el exponente de una economía descentralizada.

Pero cometeríamos un grave error si creyésemos que la descentralización es total en los Estados Unidos en cuanto a las decisiones económicas, o que la centralización es absoluta en la Unión Soviética. Por el contrario, hay un más y un menos, una gradación en ambos sentidos; y un país se acerca tanto a un tipo o modelo de organización, cuanto más cumple los requisitos o características que este modelo organizativo encierra.

Pues bien; de acuerdo con lo que es un sistema económico y con el concepto de tipo de organización, describamos económicamente qué es el capitalismo. Un sistema económico, dicen los economistas (hay diversos criterios de clasificación, pero el que voy a ofrecer es casi unánimemente aceptado), se distingue por tres criterios fundamentales:

1. Por el móvil central del sistema económico.
2. Por sus instituciones.
3. Por los mecanismos gracias a los cuales funciona.

Veamos ahora cómo responde el capitalismo a estos criterios caracterizadores de los sistemas económicos.

En primer lugar inquiriremos *cuál es el móvil central del sistema capitalista.* Por ser éste sobradamente conocido (aunque está siendo discutido hoy en día), no voy a hacer más que enunciarlo, basándome en formulaciones de economistas capitalistas clásicos. El móvil del capitalismo es el mayor beneficio posible desde el punto de vista monetario. Cuando en el seno del sistema capitalista alguien aborda un negocio económico propiamente dicho, le guía un móvil que es crear la mayor diferencia posible entre el precio de venta del producto y el costo de producción. De esta diferencia sale el beneficio, y por ello todo el sistema capitalista está volcado precisamente a elevar el precio de venta todo lo posible y a rebajar los costos de producción, para que los beneficios sean los más cuantiosos posibles.

Ya hemos advertido que no todos los economistas capitalistas defienden hoy que el móvil del capitalismo sea éste; al contrario, hay bastantes autores, entre los más hábiles defensores del sistema, que rechazan esta formulación del móvil del capitalismo. Según ellos, éste busca ciertamente la rentabilidad, pero ésta se puede perseguir con distinto espíritu. En este sentido y caricaturizando un poco la idea, podríamos decir que un empresario puede abordar la formación y dirección de su empresa capitalista con un espíritu de beneficencia. Tal empresario procuraría que fuera rentable su empresa, pero su motivo principal no sería acumular capital, sino hacer beneficencia, por ejemplo financiando una obra cultural, como hacen con sus enormes fundaciones los grandes capitalistas (Rockefeller, Juan March). Estas fundaciones u otras análogas donaciones, explicarían que el sistema capitalista no va enderezado exclusivamente al mayor beneficio, y que éste no es una condición sin la cual no se puede dar el sistema capitalista, ya que el móvil último de las decisiones económicas podría ser distinto.

Pues bien; frente a esta pretensión de disfrazar el móvil del capitalismo, conviene recordar un texto de Werner Sombart, que dice así:

Por lo demás, cuando examinamos los motivos del empresario capitalista notamos que son muy variados: afán de poder, ambición, conciencia del deber, utilidad pública, afán de actividad, etc. En la medida en que todos estos motivos actúan en la empresa capitalista, quedan sometidos por necesidad interior a un fin más alto: el afán de lucro. Pues un examen más detallado nos muestra que ni uno solo de los motivos que guían la acción del empresario tiene posibilidad alguna de actuar eficazmente si la empresa capitalista misma no es coronada por el éxito en su actuación. Pero este éxito no puede consistir en otra cosa que en la obtención de una ganancia, es decir de un excedente sobre los gastos. Cualquiera que sea el deseo del empresario, el fin a que puede estar sometida su acción, siempre debe querer, por ser empresario capitalista, la prosperidad, la actuación lograda, el éxito de la empresa capitalista. Es decir la obtención de la ganancia, del lucro. Esta mediatización de los fines lucrativos del empresario capitalista en la empresa capitalista, la he llamado yo la objetivación del afán de lucro y con ello he vencido a juicio mío faltas de claridad que hasta ahora existían en la concepción del sentido y esencia de la economía capitalista [1].

Tan larga cita era indispensable, porque se podría decir que en el capitalismo caben muchos móviles, e incluso los perfectamente desinteresados. Y efectivamente no se discute que un empresario capitalista, o alguien que desempeñe una profesión liberal pero dentro del mundo capitalista, o un trabajador dentro de ese mismo seno, o un cooperativista, puedan pretender fines de este tipo. Subjetivamente el empresario puede tener el ideal de una hermana de la caridad, pero ésta no pasaría de ser una apreciación subjetiva del empresario, y no es de eso de lo que se trata aquí. Lo que intentamos enjuiciar es el sistema capitalista en sí mismo, es decir hacia dónde va la empresa capitalista abandonada a su propia lógica; porque la empresa capitalista, como la técnica, y como tantas otras cosas vive su propia lógica, y ésta es la que tenemos que examinar.

1. W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus*. Jena 1924.

Pues bien; no cabe duda de que por esa lógica interna, la empresa capitalista está hecha para obtener el mayor beneficio, independientemente de lo que después pretenda hacer el empresario con las ganancias obtenidas. Concluimos, pues, afirmando que el fin del capitalismo es la mayor ganancia posible, y su espíritu la obtención del mayor lucro posible.

Pasemos a estudiar seguidamente *las instituciones del capitalismo*. El capitalismo se apoya esencialmente en una institución que es la propiedad privada de los medios de producción. Sin ésta no hay capitalismo, sino, a lo sumo, el llamado (equivocadamente a mi entender) capitalismo de Estado. Pero no vamos a ocuparnos de estas formas aberrantes del capitalismo, sino que intentamos juzgar al capitalismo auténtico. En éste la propiedad privada de los medios de producción es un punto cardinal en el que se apoya la empresa de tipo capitalista, como ha escrito François Perrou; sin tal forma de propiedad no tendríamos el sistema capitalista ni se darían los mecanismos del mercado y la libre contratación, a los que luego aludiremos, y que son la esencia misma del mundo capitalista; sin ella pasaríamos a otro supuesto, al sistema colectivista.

Por otra parte, y atreviéndonos a ir contra lo que opina François Perrou, creemos que no basta decir que lo cardinal en el capitalismo es la empresa capitalista; ni tampoco es lo más esencial en el capitalismo la inexistencia de un organismo central que tome todas las decisiones económicas, como puede suceder en el sistema centralizado de la Unión Soviética, prototipo de sistema unipolar. François Perrou insiste en presentarnos el capitalismo como centrado en esta cuestión, como si la propiedad privada de los medios de producción sirviera sólo para permitir que las decisiones económicas no se tomen desde un solo centro, sino que haya tantos centros de decisión como empresas privadas existan. No solamente es eso el capitalismo si quiere seguir siéndolo y llamarse así. Afirmar lo contrario es jugar con las palabras. El capitalismo implica también

la separación entre el capital y el trabajo, es decir que unos son los que aportan el capital técnico, jurídico y económico (que todas estas matizaciones son precisas) y otros son quienes aportan el trabajo.

Si pudiésemos llegar a un mundo en el que todas nuestras empresas se transformasen repentinamente en cooperativas y en el que los trabajadores fuesen propietarios de los medios de producción, según François Perrou con tal de que se conservase la descentralización económica continuaríamos dentro del capitalismo. Por el contrario yo creo que esto sería un tipo de organización descentralizado, pero que desde luego no se trataría ya del sistema económico capitalista. Este desde su nacimiento ha implicado la separación entre propietarios de los medios de producción por una parte, y los trabajadores por otra. Tan es así, que las mayores dificultades del capitalismo, como muy bien vio Marx en su tiempo, han nacido de aquí, es decir de esta separación en virtud de la cual hay alguien que posee los medios de producción, y otros hombres, los trabajadores, que son "libres" pero que únicamente tienen libertad para vender su fuerza de trabajo al capitalista. Este es un rasgo tan típico del capitalismo, que por mi parte si se me dijese que en algún momento se había llegado a un sistema de economía descentralizado y en el que iba a jugar su papel el mercado (mecanismo del que nos ocuparemos inmediatamente), pero en el que ya no hubiera separación entre propietarios de los medios de producción y trabajadores, yo negaría que tal sistema se pudiera llamar capitalismo. El que históricamente hemos conocido y el que existe actualmente se funda en esa separación.

Otra institución también cardinal en el capitalismo es la libertad de contratación del trabajo, de las materias primas, y en general de todo lo que hace falta en el mundo económico. Sin una libertad de contratación más o menos absoluta, siempre relativa, distinta al principio del capitalismo y en el actual, pero libertad al fin y al cabo, no habría capitalismo posible. Habríamos entrado en una economía completamente dirigida desde arriba, y con ello el sistema capitalista habría desaparecido.

Acudamos por último para definir el sistema a *sus mecanismos fundamentales,* y principalmente al mercado. El capitalismo se llama economía de mercado. ¿Por qué así? No vamos a introducirnos ahora de lleno en el terreno económico, pero es necesario indicar que todo el sistema capitalista se funda en que la regulación del mismo y su equilibrio se consigue a través de la función de los precios. Estos juegan en el mercado; un mercado en el que haya concurrencia perfecta (que nunca se dio, pero a la cual el siglo XIX de alguna manera se acercó), o un mercado en el que no haya concurrencia perfecta, pero en el que exista algún grado de concurrencia entre esas grandes empresas que en la práctica gobiernan los precios. En virtud del mercado (más o menos adulterado) lo cierto es que toda la vida económica del capitalismo puede decirse que depende de los precios. El empresario invierte más, crea nuevas empresas, amplía las anteriores, de acuerdo con los precios que rigen en el mercado, que condicionan sus predicciones y la expectativa de beneficio que tiene el capital, lo cual depende al mismo tiempo del interés que se cobre por el capital y esto a su vez de otra serie de factores, en los que no entramos. De tal manera que Perrou (y ahora se puede estar de acuerdo con él) dice que mientras se conserve una cierta libertad de mercado (él sabe que ésta no es absoluta ni mucho menos) todavía cabrán los centros de decisión independientes, y la economía seguirá gobernada a través del mecanismo del mercado.

Así, pues, los precios son un regulador de la vida económica, y aquello que ocasiona la sanción o el premio del empresario; porque cuando éste ha sido profeta en el terreno económico y averiguó la expectativa de beneficios de cara al futuro, y el futuro ha correspondido a sus predicciones, el empresario gana. Y cuando, por el contrario, en esa especie de desafío que el empresario hace hacia el futuro se equivoca, y los precios marchan en otra dirección

de la por él prevista, el empresario *normalmente* tiene que perder. Y digo *normalmente,* porque el capitalismo actual ha logrado ingeniárselas para que cuando se produzcan beneficios, sea la empresa privada la que gane, y cuando se anuncien pérdidas, se hable de la socialización de las mismas, y éstas al repartirse recaigan sobre toda la sociedad.

Además de caracterizarlo con arreglo a estos tres criterios relativos a su espíritu, sus instituciones y sus mecanismos, que acabamos de analizar, cabe también encuadrar al capitalismo con arreglo a la noción de tipo de organización.

Los tipos fundamentales de organización económica son la centralizada y la descentralizada. Se da la primera cuando las decisiones más importantes de la vida económica se toman en la altura, por ejemplo por la comisión del plan. Esta determina lo que hay que producir, cuánto, a qué precio hay que comprar las materias primas, qué salarios hay que cobrar, etc. Aunque después quede cierta autonomía de ejecución a las empresas que quedan por debajo de la comisaría, el organismo directivo donde se toman las decisiones de la vida económica es la comisión del plan.

Hay que decir desde ahora que la economía centralizada no es exclusiva del colectivismo comunista; ya en la economía medieval había un tipo de organización centralizada dentro de la economía señorial, porque el señor que tenía el dominio o señorío era quien determinaba todas las decisiones económicas, no habiendo por ello más que un centro de decisión. A su escala, que no era nacional, ni regional, ni mundial, sino la del dominio territorial o señorío, se daba una economía centralizada. De entonces acá lo que ha variado ha sido la amplitud de la vida económica.

Por contraposición, una economía descentralizada es aquella en que hay muchos organismos que toman decisiones económicas. No es sólo un organismo central como la comisión del plan, u otro órgano del Estado, quien toma las

más importantes decisiones económicas y a veces hasta las menos importantes, sino que las decisiones económicas dependen de una pluralidad de sujetos decisores. Cuando esta pluralidad es muy abundante nos encontramos con el capitalismo concurrencial, que, por ejemplo, tenía vigencia en el siglo XIX. Cuando tal pluralidad es abundante en apariencia, pero hay en la realidad unas cuantas empresas suficientemente grandes como para imponer su voluntad a las demás, nos hallaremos ante una economía descentralizada, pero no de tipo concurrencial, sino ante la economía propia de la época del capitalismo monopolista, en el cual esas pocas empresas gobiernan prácticamente el mercado, porque tienen un poder cerca de los precios. Por ejemplo, cuando se nos señala sin opción o recurso posible lo que tenemos que pagar por la luz eléctrica, por el teléfono, o por ciertos productos farmacéuticos, nos encontramos ciertamente ante un tipo de capitalismo monopolista, no ante el capitalismo concurrencial del siglo XIX.

La economía capitalista pertenece al tipo de organización descentralizada, bien se realice aquélla como capitalismo concurrencial o como capitalismo monopolista.

En cuanto a la *evolución histórica del capitalismo,* conviene comenzar recordando la división en épocas que propuso W. Sombart. El capitalismo empezó siendo comercial (es el de los burgueses comerciantes a partir del siglo XVI), al cual sucede el industrial en el último tercio del siglo XVIII, coincidiendo con los grandes avances de la técnica, y durante el siglo XIX; ya casi a finales de este siglo, a partir de 1880, el capitalismo industrial es sustituido o vencido por el financiero. He ahí unas etapas que se han cubierto y que responden a unas condiciones técnicas y económicas que describiré brevísimamente.

El capitalismo fue comercial al principio, porque el comercio tomó una gran amplitud como consecuencia de los descubrimientos geográficos. A eso hemos de agregar la afluencia de metales preciosos, de los cuales los españoles y más en concreto los castellanos fuimos los receptores;

malhadados receptores, porque no entendiendo de economía en aquel momento, creímos, como creía todo el mundo, que lo interesante era quedarse con los metales preciosos; y así nos empobrecimos mientras todo el resto de Europa se enriquecía. Efectivamente, nuestro espíritu quijotesco y guerrero se complacía en la espada y en el oro reluciente, pero no se montaron aquí empresas económicas, que se encargaron de construir los ingleses y posteriormente los americanos. Después, este capitalismo comercial fue asumido por el enorme avance de la industrialización. A finales del siglo XVIII nace el capitalismo industrial que será el fundamental hasta 1880.

¿Por qué el capitalismo industrial tuvo que ceder el paso a finales del siglo XIX al capitalismo financiero? En primer lugar, porque alrededor de los años ochenta hasta finales del siglo se realizó lo que algunos autores han llamado la segunda revolución industrial. Aparece la electricidad que va sustituyendo a la fuerza de vapor, aparece el motor de explosión, las industrias químicas y las eléctricas en general. Y con esa segunda revolución industrial la masa de capitales que se necesitan para fundar las empresas desborda todas las previsiones existentes hasta el momento. El capitalismo industrial del siglo XIX era un capitalismo de pequeñas empresas. De aquí en adelante, las condiciones técnicas exigen una enorme acumulación de capital.

Además los empresarios se dieron cuenta de que esta acumulación de capital envuelve unos riesgos desconocidos y necesita para cubrirlos unas ciertas garantías. Y de ahí surge ese invento maravilloso que no dudo en calificar de pieza maestra del capitalismo que es la sociedad anónima. Esta en esencia consiste en la manera de acumular capitales con el menor riesgo posible y con una pérdida absoluta de responsabilidad personal. El capital se hace impersonal, la sociedad responde solamente hasta el límite de su capital, pero no hay responsabilidad personal de sus socios. De esa forma se hizo posible la acumulación de capitales. Y

al aumentar de tamaño las empresas, fueron económicamente más rentables, porque se demostró que con las nuevas técnicas solamente una producción masiva es capaz de rebajar los costos de producción. Ahora bien, recordemos que el espíritu del capitalismo es el lucro, y que éste puede conseguirse elevando los precios o rebajando los costos de producción. La gran empresa anónima al permitir esto último hizo posible que el capitalismo progresara y tomara unas nuevas características.

Como decía Proudhon, el gran anarquista francés, el capitalismo es un espantoso Leviathan que todavía no ha perdido la cabeza. Y, en efecto, a lo largo de su evolución se le han cortado grandes partes del cuerpo, él mismo cuando se ve en peligro se desprende de ellas, pero mantiene siempre la cabeza, la esencia del sistema, a pesar de hacer grandes concesiones. ¿Cuál es esa sustancia y qué evolución ha sufrido? ¿Cuáles son los aspectos característicos del nuevo capitalismo?

El primer aspecto, sobradamente conocido, es el de la concentración de capitales, fenómeno éste que define nuestro capitalismo de hoy. Y la concentración capitalista da de sí eso que se llama capitalismo monopolista. En éste en lugar de haber muchas pero pequeñas empresas existen pocas y grandes; o dicho más matizadamente, no es que falten pequeñas empresas, sino que éstas constituyen un doble beneficio para las grandes. Y ello es así, primero porque las pequeñas sirven de auxiliares a las grandes, y en segundo lugar porque como los costos de producción de las pequeñas son normalmente más elevados que los de las grandes, y como el precio del mercado se fija a partir de lo que pueden dar de sí las pequeñas empresas, ese precio de mercado constituye un suplemento de beneficio para la gran empresa, que por otra parte no tiene competidores, porque puede fijar con su política económica los precios al nivel que quiera, hundir a las pequeñas cuando quiera y gobernar prácticamente todo el mercado. Por todo ello es una ficción decir que tenemos un mercado de con-

currencia perfecta allí donde no hay influencia de las pequeñas empresas en el precio, aunque existan miles de empresas en un sector industrial determinado. Si en ese sector hay miles de empresas pequeñas pero hay 4 ó 5 ó 10 suficientemente grandes para mantener el control, estamos ante el capitalismo monopolista y no ante el concurrencial. Así, en España, como se puede leer en la obra del profesor Tamames, hasta la creación de Ensidesa había en el campo de la industria metalúrgica un predominio absoluto de cinco o seis empresas, entre las cuales destacaba Altos Hornos de Vizcaya; todas las demás empresas del ramo no significaban gran cosa en la vida económica.

El segundo aspecto es *la intervención del Estado*. En el siglo XIX, el capitalismo como sistema económico ha estado animado por una doctrina, la del liberalismo económico, según la cual el principio esencial era alejar al Estado todo lo posible de toda intervención en la vida económica y social. El liberalismo económico descansaba en una concepción individualista del hombre y en una visión atomizada de la sociedad, con la que falseaba las relaciones entre hombre y sociedad. El capitalismo de entonces quedó influido por el liberalismo económico, y el Estado, aunque siempre intervino de alguna manera, lo hacía mínimamente, tanto por razones doctrinales, como porque a la clase que dominaba en aquel momento, la burguesía, le interesaba precisamente ese tipo de Estado no intervencionista.

Pero ahora el hecho es que a través de una serie de factores el Estado se ha visto obligado a intervenir. En primer lugar, porque los mismos empresarios se lo han pedido. En efecto; éstos eran al principio unos aventureros, en el buen sentido del término, es decir hombres que se lanzaban hacia adelante, hombres a quienes Marx ha alabado al decir que eran los elementos progresistas de su tiempo. Pero al llegar el capitalismo de las grandes empresas, el riesgo ha crecido, y los capitanes de industrias en lugar de lanzarse a la aventura han pedido una seguridad, una estabilidad y una protección que sólo el Estado podía darles.

Por otra parte, el trabajador ha pedido también protección ante su miseria y ante la explotación a que estaba sometido dentro del sistema; los obreros han acudido al Estado con objeto de alcanzar esa protección, y como consecuencia de este impulso comenzó el Estado su legislación social y más tarde su política económica.

Otro motivo de la intervención del Estado es la crisis del capitalismo. Cuando sobrevino en el año 1929 la gran depresión norteamericana, que rápidamente se extendió a todo el mundo capitalista, se comprendió de modo unánime que la economía capitalista era incapaz de ponerse en pie sin un auxilio exterior. Y entonces se produjo una intervención del Estado, favorecida también por la doctrina keynesiana. El Estado cuenta con unos cuantos elementos que le permiten conjurar el peligro de la crisis capitalista, levantar el capitalismo otra vez y mantener en él una cierta estabilidad. La prueba de ello es que la gran crisis no se ha vuelto a repetir y que el Estado tiene hoy instrumentos que si bien no le permiten suprimir terminantemente las crisis, sí le sirven para aminorarlas de manera que sean tolerables dentro del sistema. Hay depresiones hoy dentro del sistema capitalista, como la que sufrió Estados Unidos después de la guerra de 1945; pero esas crisis no han tenido la gravedad de la depresión económica del 29, porque la intervención del Estado con su política económica ha sido capaz de conjurarlas.

Tercer aspecto innovador: no sólo hay una intervención del Estado, sino además se da *un levantamiento de toda la sociedad y de los trabajadores contra el sistema*, que hace que éste no pueda funcionar como anteriormente. Por ello algunos autores suelen decir que el sistema capitalista se encuentra con las ruedas impedidas, que no puede rodar porque le ha fallado el mecanismo del mercado, que era condición esencial, y porque se ha producido la intervención del Estado. Además, antes se daba la plena libertad de contratación, es decir la contratación individual entre patrono y trabajador en el mercado del trabajo, por la

cual el capitalista tenía la seguridad de doblegar al trabajador; mientras que ahora, el nacimiento del sindicalismo obrero, de cuerpos intermedios, de grupos de presión sobre la política, han hecho que los trabajadores puedan influir sobre el sistema, y que en consecuencia la libertad de contratación en el trabajo haya tomado otro cariz muy distinto del que pensaban los capitalistas liberales.

No obstante, nuestro mundo capitalista sigue siéndolo, porque continúa persiguiendo el mayor beneficio posible y mantiene las instituciones principales que antes mencionábamos, aunque modificándolas profundamente. Hoy en día el Estado es el primer consumidor y el primer productor; es un gran propietario de medios de producción, cosa que no sucedía en el siglo XIX. Pero a pesar de eso la propiedad privada de los medios de producción en la economía capitalista sigue en poder de unos pocos, subsiste también la división entre capital y trabajo, se mantiene todavía una cierta libertad de contratación, y el mercado sigue regulando la economía a través del sistema de precios. Por todo ello, fundamentalmente el sistema sigue igual.

Y ¿qué diríamos de este sistema desde el punto de vista religioso-moral, que es el que corresponde a este cursillo? Yo me atrevo a hacer las siguientes afirmaciones, aunque evidentemente no se puede apoyarlas de modo suficiente en una conferencia; pero sí creo que todo lo dicho anteriormente les sirve de fundamento.

En primer lugar yo diría que *el capitalismo es un sistema de materialismo moral,* entendiendo por tal el materialismo práctico, es decir el sistema que coloca como valor predominante en la vida social y personal el bien material. Cuando Engels rechazaba que los marxistas fueran materialistas morales y afirmaba que ellos eran materialistas filosóficos, indudablemente tenía una buena parte de razón; pero todavía tenía más razón cuando a continuación devolvía a los capitalistas la acusación y decía que éstos eran los verdaderos materialistas morales. La devolución de la acusación estaba perfectamente justificada, pues, en

efecto, el capitalismo es un verdadero materialismo moral, y para comprobarlo recordemos que el motivo fundamental del sistema es el mayor beneficio posible.

Pero por si alguno creyese que el sistema ha ido variando y que ya no busca el mayor beneficio posible, sino que persigue una expansión económica moderada a corto plazo y un crecimiento equilibrado a largo plazo, como dicen ahora los economistas, hay que repetir que todo esto se busca para seguir permitiendo la obtención del mayor lucro posible, porque los capitalistas tienen la conciencia muy clara de que si no hubiese expansión económica a corto plazo y crecimiento equilibrado a largo plazo, se acabaría el mayor beneficio posible, que continúa en la base del sistema.

Más aún: ahora estamos llegando (y esto afecta no sólo al mundo capitalista, sino también al mundo comunista) a eso que se llama la civilización del consumo. Pues bien, la civilización del consumo significa un nuevo apoyo para la afirmación que acabamos de hacer respecto al capitalismo. Esta es una civilización totalmente materialista, donde el hombre no importa en absoluto en toda su integridad, sino que lo importante es dotar a todos de una enorme cantidad de bienes materiales. Esta es la gran aspiración del capitalismo. Y cuando se nos presenta el porvenir venturoso que tenemos por delante, y seguimos todas las orientaciones que nos trazan, lo que se nos ofrece es siempre una elevación del nivel de vida, una mayor abundancia de bienes materiales, es decir un materialismo práctico. El capitalismo es, pues, un materialismo moral y no puede escapar de ninguna manera a esta acusación.

Por su parte, los auténticos capitalistas no niegan lo que acabo de decir, sino que procuran escapar de otro modo, haciendo ver los beneficios que el capitalismo proporciona a toda la humanidad, cómo ha elevado el nivel de vida de todos, no solamente de los capitalistas, sino también de los trabajadores. Yo no voy a discutir este punto ahora. Lo que afirmo es que la preocupación esencial está centrada

ahí, en la civilización del consumo, es decir en el consumo progresivo de bienes materiales. El hombre en el proceso productivo, la comunidad de los hombres en la empresa, el hombre en su desarrollo integral dentro de la vida social, son cálculos que no entran en el sistema capitalista. Y si por casualidad encontrásemos una sociedad en que esto sucediese de verdad, habría que pensar que sucedía por accidente; es decir que a pesar del sistema capitalista, esta sociedad había encontrado la manera de provocar un desarrollo integral del hombre, pero no gracias al sistema capitalista, según el cual se mantiene al hombre aferrado al progresivo nivel de vida.

Insistiendo en este punto es oportuno recordar aquí una comparación y unos ejemplos que plantea muy claramente un autor moderno en su crítica del capitalismo, y que hacen referencia a los aspectos subjetivos y objetivos del empresario y del sistema capitalista como tales, ya mencionados anteriormente. Pensemos, por ejemplo, en una institución de beneficencia; ésta, en cuanto tal e independientemente de como se dirija, tiene unos fines benéficos: auxiliar a los necesitados. Los fines personales de quien dirija una institución benéfica podrán coincidir o no con los objetivos de la misma; pero, para obrar bien, correctamente y en favor del hombre en un sentido plenamente cristiano, quienes dirijan tal institución no tienen más que acomodar sus fines propios, personales, a los fines propios de la institución. Otro ejemplo análogo nos ofrecen las empresas de servicios públicos, cuyo fin es satisfacer una necesidad de la comunidad en materia de correos, ferrocarriles u otra similar. También en estos casos, cuando las personas que dirigen estas instituciones acomodan sus fines personales a los fines de la empresa de servicio público, todo marcha normalmente hacia el bien, todo tiene un sentido moral y puede ser cristiano. O dicho de una forma más agresiva acaso: para que los directores de estas entidades de beneficencia o de servicio público actúen mal desde el punto de vista moral y personal, no tienen más remedio que ir contra los fines de la institución, en contra

de la institución de beneficencia o en contra de la empresa de servicio público.

Pero otro caso muy distinto es cuando nos encontramos en una empresa capitalista. Esta por lógica propia inmanente busca el mayor beneficio posible, y cuando el empresario quiere ser cristiano o simplemente hombre honesto, no tiene más remedio que ir en contra de la lógica de su propia empresa capitalista. Para obtener su beneficio e incluso por exigencias de su propio consejo de administración, el empresario se ve en la necesidad ineludible de aumentar el precio todo lo que pueda y bajar todo lo que sea posible los costos de producción. Ahora bien, esto tiene tremendos inconvenientes desde el punto de vista moral y religioso, porque cuando se intenta elevar indefinidamente el precio de venta, salimos totalmente de la noción cristiana de precio justo; o mejor sería decir que hemos salido ya de ella hace mucho tiempo, porque del precio justo no se acuerda absolutamente nadie.

Esta es una verdad impresionante, y recordarla aquí no significa que queramos hacer una caricatura del capitalismo. El capitalismo no tolera la moral a su lado; recuérdese, por ejemplo, la reciente y enorme vergüenza de la especulación de los solares. Respecto a la moral, el capitalismo actúa y piensa más o menos como Maquiavelo: si crees que la moral sirve, utilízala, y si no, échala por la ventana. Esta es exactamente la lógica del sistema capitalista, y sería muy fácil poner ejemplos concretos y actuales para no quedarnos en el terreno de las puras abstracciones.

Así, cuando un empresario quiere ser cristiano y quiere ser hombre de verdad, y quiere pagar lo que corresponde a los trabajadores, acude (los poquísimos que acuden) a nosotros los sacerdotes a decirnos: "Padre: esto de la doctrina social de la Iglesia no se puede cumplir, porque yo he intentado elevar los salarios, pero como me encuentro con una competencia desleal, como hay otros empresarios que no sostienen la misma doctrina, como hay otros empresarios que rebajan los salarios todo lo que pueden con

o sin convenio colectivo, yo me veo necesariamente obligado a seguirles, porque si no, no puedo mantener mi empresa en pie". O bien nos dicen: "Padre: usted afirma que la remuneración del trabajo tiene que pagarse antes que la remuneración del capital, porque el capital es un elemento instrumental y el trabajo es un elemento humano, y estamos de acuerdo doctrinalmente; pero ustedes no conocen la realidad. Eso que usted pide no se puede hacer, porque cuando yo intente presentarme dentro de mi empresa ante mi consejo de administración y decirles que como los trabajadores no llegan con sus salarios al mínimo vital, no puede cobrar el capital dividendos hasta que los obreros no alcancen el mínimo vital, me quedo sin accionistas". Y cuando hablan así algunos empresarios tienen razón la primera vez y la tienen la segunda.

Pero habría que advertirles, inmediatamente, que están insertos dentro de un sistema cuya lógica les lleva precisamente por una pendiente de inmoralidad; y que cuando se proponen fines personales de justicia, de vida humana y cristiana, de creación de una comunidad de hombres dentro de la empresa, tales fines no encajan de ninguna manera dentro de la lógica del sistema capitalista. En resumen: habría que decirles que así como para actuar mal el director de la institución benéfica o el gerente de una empresa de servicio público tiene que ir en contra de la empresa que lleva o de la institución que dirige, el empresario capitalista para obrar bien no tiene más remedio que ir en contra de la lógica del sistema. Y está muy demostrado que contra la lógica del sistema no pueden nada los fines personales de un hombre; este hombre se estrella contra el sistema. Y a lo sumo que puede aspirar es a la casuística moral diciendo: "Ya que no tengo otro remedio, ¿qué es lo que debo hacer en este momento y dentro de estas circunstancias para salvar mi vida cristiana?" Pero entiéndase bien que ya no se trata de vivir la vida cristiana en plenitud dentro de un sistema, sino de intentar escapar a las contradicciones de un sistema que de por sí presenta una clara pendiente hacia la inmoralidad.

Segunda afirmación: *el capitalismo es un sistema de explotación.* La palabra es fuerte, pero no es mía sino de León XIII. La pronunció Marx, ciertamente antes que León XIII, referida al capitalismo manchesteriano que tenía vigencia entonces. Y no solamente León XIII se ha expresado en estos términos, sino que posteriormente ha sido repetida la expresión (u otras análogas) por Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, éste en su último discurso dirigido a los empresarios. Ciertamente el capitalismo es un sistema de explotación. ¿Por qué? Los marxistas contestarían rápidamente diciendo que porque se apoya en la propiedad privada de los medios de producción, la cual da lugar al régimen de salarios, el cual es injusto en sí mismo. Nosotros no seguimos la misma argumentación, pero sí aceptamos la conclusión, y ello sin incurrir en idealizaciones, sino hablando de realidades concretas y de la lógica del sistema. ¿Por qué?

Economistas de ortodoxia capitalista poco dudosa (antes hemos citado a F. Perrou, pero podríamos mencionar también a otros) nos dicen que el capitalismo es el sistema económico apoyado en la desigualdad; son economistas teóricos, que dicen verdades molestas.

Acudamos ahora a nuestros hombres de empresa; alguno de ellos en declaraciones que se han publicado en los periódicos españoles ha afirmado que la economía española no marcha bien en la actualidad, y ello porque se ha viciado el sistema capitalista; es decir porque este sistema que tenemos ahora, en parte dirigido por el Estado tutelar, no brinda a los empresarios la ocasión de ganar lo suficiente, y en cambio los trabajadores ganan excesivamente. De ahí se deduce como consecuencia que como los empresarios ganan poco y los trabajadores mucho, aquéllos no pueden ahorrar suficientemente para poder volver a invertir. Ahora bien, una economía cuya caja de inversión sea escasa es evidentemente una economía condenada al fracaso; hoy en día todo el mundo habla de las cajas de inversión de los países comunistas, y se nos dice que en

China se llega al 33 por ciento de inversión, en Yugoslavia no se anda lejos de esa cifra, y la U.R.S.S. y los países occidentales están igualmente intentando invertir a toda costa, porque ello es la garantía de la expansión económica, o por lo menos condición indispensable para la misma. Así, pues, si los empresarios no ahorran suficientemente no pueden invertir, y la economía se para. ¿Por qué? Pues porque si se hace una distribución más igualitaria de las rentas, de tal manera que los trabajadores puedan acceder al mínimum vital primero y después a un tipo de vida relativamente holgado dentro de su austeridad y modestia, forzosamente todo lo que les corresponda lo dedicarán a los bienes de consumo en virtud de la propensión al consumo; habrá por ello una mayor demanda de los bienes de consumo, pero una baja del ahorro y por consiguiente de la inversión. Además, al darse esa enorme demanda de bienes de consumo y no haber al mismo tiempo un aumento correspondiente en la producción, se desemboca por fuerza en tensiones inflacionistas, como las que estamos sufriendo ahora.

También todos hemos podido leer en los periódicos españoles las explicaciones que dan los capitalistas más conspicuos acerca de la inflación que estamos padeciendo, la cual se debe según ellos al alza indebida de los salarios. Esto es una constante del mundo capitalista, fundado, como decíamos, en la desigualdad; si no hay desigualdad no puede haber ahorro, y si no hay ahorro no hay inversión, y cuando no hay inversión suficiente no hay tampoco expansión económica suficiente. Por todo lo cual el sistema capitalista, fundado sobre la desigualdad, se convierte naturalmente en un sistema de explotación, porque cuando se intenta forzar el ahorro y se piensa que quienes han de ahorrar son los capitalistas, es necesario comprimir todo lo que se pueda los salarios, con objeto de que el ahorro de aquéllos sea mayor. De esta forma el ahorro voluntario lo hacen los capitalistas, pero mientras se somete a un ahorro forzoso a los trabajadores cuyos salarios quedan congelados; en este sentido tenía toda la razón Marx cuando afirmaba que los capitalistas ahorran después de haber cubierto suficientemente sus necesidades humanas, mientras que los otros, los trabajadores, no llegan al mínimo vital.

Inútil insistir: el capitalismo nació así. Ha sido capaz ciertamente de elevar el nivel de vida de los trabajadores aunque no todo lo necesario; pero el sistema capitalista de por sí tiende a la explotación, y si se ha elevado el nivel de vida de los trabajadores no se debe a la lógica del sistema, sino a la intervención de otras fuerzas: los mismos trabajadores organizados sindicalmente, la intervención del Estado, la misma necesidad, comprendida por los capitalistas, de pagar suficientes salarios para que se mantenga la demanda y no se caiga otra vez en una depresión económica semejante a la de 1929, etc. Así, pues, concluimos: el capitalismo es un sistema de explotación.

Tercera afirmación: *el sistema capitalista es incapaz de fundar una comunidad humana.* Casi huelga toda explicación después de decir que es un sistema basado en la explotación, porque cuando hay explotación no hay comunidad humana posible. Casi me atrevería a decir que el sistema capitalista es productor de eso que se llama la "reificación" del hombre; cosificación que quiere decir que el hombre desaparece como tal. En el proceso de producción capitalista el hombre no es considerado como tal, sino tan sólo como factor de producción. Es una cosa, un instrumento más. Las relaciones humanas vendrán a suavizar esto, habrá otras técnicas que permitirán atenuar esta situación dolorosa; pero el hecho central seguirá siendo absolutamente cierto. Dentro de la empresa el salario figura como un elemento más del costo de producción, y el trabajador es no un hombre sino un número, al que en el *planning* y dentro de la división del trabajo, se le asigna una determinada tarea; desde entonces es tenido en cuenta en tanto en cuanto tiene una función productora.

Dentro de la empresa, el trabajador ni es propietario de los medios de producción, ni tiene parte en la dirección de la empresa, ni sabe nada acerca de los resultados; simplemente

se le da una parte (y bien magra por cierto) de los frutos de la empresa, pero sigue por completo fuera, sin estar humanamente integrado en esa empresa en la que normalmente gasta su vida. Ahora bien; una comunidad de hombres no se puede establecer sobre esas bases, sino que por el contrario supone una igualdad fundamental (no digo un igualitarismo) en dignidad, en cuanto que todos son llamados a participar, cada cual según sus posibilidades, según sus aptitudes, en la vida de la empresa, en las responsabilidades globales. Una comunidad dentro de la empresa sólo se puede crear cuando es posible el diálogo. Pero hay que decir con toda claridad que no es posible el diálogo cuando faltan los presupuestos para el mismo.

Por lo mismo es hipócrita en cierto sentido hablar de "relaciones humanas"; esta expresión significa relaciones entre hombres, y el hombre está señalado sobre todo por un poder de autodeterminación; y cuando éste falta, como falta en la empresa capitalista, no podemos hablar de auténticas relaciones humanas, sino a lo sumo de "relaciones infantiles"; sobre todo si se tiene en cuenta que las llamadas "relaciones humanas", en perfecta coherencia con el resto del sistema capitalista, son un nuevo elemento para acrecentar la productividad dentro del mismo. Cuando Eton Mayo empezó sus ensayos en Norteamérica a este respecto, no había en sus investigaciones ningún fin moral de por medio, no las guiaba ninguna consideración respecto a la elevación integral de la persona: lo que se buscaba era el aumento de productividad. Y cuando se descubrió que tratando más humanamente a las mujeres, que colocándolas en unas condiciones mejores, se aumentaba el rendimiento económico, inmediatamente se adoptaron las "relaciones humanas"; no por las mujeres en sí, sino por eso que es el pecado capital del sistema: la utilidad por encima de todo.

Ni tampoco hay comunidad posible en el orden nacional para un sistema que busca el mayor beneficio posible, pero no la satisfacción de las necesidades reales de la humanidad. El capitalismo abandonado a su lógica (insisto una y otra

vez: no el capitalismo corroído por agentes exteriores a él, por la intervención del Estado, de los trabajadores, y por el grito entero de la sociedad que no puede soportarlo) es de tal naturaleza que cuando se trata de producir y de ganar escoge aquello que más beneficios proporciona. Y si la producción de drogas o de alcohol es la que deja mayores beneficios, aunque perjudique enormemente a la sociedad, ciertamente no se escogerá el fabricar viviendas muy necesarias, sino que se fabricará alcohol u otras drogas. Y sobre esta lógica interna del sistema es claro que no se puede montar una comunidad de hombres.

Pues bien; para terminar y como síntesis y recapitulación, yo me atrevería a decir: un sistema que defiende el materialismo moral, y ello no de una manera puramente teórica, sino que es una forma de vida perfectamente incrustada en él; un sistema que solamente permite la auténtica vida ética de una persona cuando ésta se lanza en contra del sistema con pocas probabilidades de triunfo, por lo demás; un sistema que está degradando a todos, capitalistas y trabajadores, a través de lo que llamamos civilización de consumo; un sistema basado en la explotación, por todas las razones que hemos visto anteriormente; un sistema que no es capaz de fundar una auténtica comunidad, ofrece indudablemente como forma de vida unas condiciones magníficas para el ateísmo.

Un sistema que reúne todas esas características no es capaz de trascender los valores materiales para buscar al hombre integralmente, y por lo mismo ofrece enormes dificultades para llegar a Dios. Sobre todo al Dios de los cristianos. Porque vuelvo a repetir, como al principio, que no pienso en otras religiones que quizá lo encierren todo en el culto, sino en la cristiana, que más que una religión, como ha dicho un autor, es una fe, una adhesión a la persona de Jesucristo. El cristianismo considera al hombre como un valor religioso, y su Dios no es enteramente trascendente, perdido allí, en la inmensidad y sin ninguna relación con este mundo, sino un Dios que nos ha querido

sus hijos y que por eso ha otorgado un valor religioso al hombre. El capitalismo, al deshumanizar al hombre, lo aleja de Dios.

Y no es extraño que a través de este sistema se haya llegado a lo que Marx llamaba la alienación religiosa. Conviene decir que, desde un punto de vista religioso, la frase de que la religión es opio para el pueblo, tiene una buena medida de justificación. Cuando la vida cristiana se entiende no como es, sino como se ha presentado tantas veces a lo largo de la historia; cuando la vida cristiana no se vive como se debe vivir, sino que se acomoda a las necesidades del sistema económico capitalista y de la clase que usufructúa los privilegios del sistema, indudablemente produce alienación. Alienación primera y principal en los mismos capitalistas, que conquistan a Dios, cosifican a Dios y lo hacen todo venal.

Péguy decía que una civilización se mide por aquello que se puede comprar y vender en ella; cuando en una civilización todo se puede comprar y vender, es una civilización podrida. Pues bien; la civilización montada sobre el poder del dinero (lo dice el pueblo con su sencilla intuición) es una civilización en la que todo se compra y se vende, en la que todo es contabilizable, hasta los más altos valores. En ella, el capitalista se aliena y por este procedimiento no puede llegar más que a un Dios conservador; conservador del orden público que a él le interesa para poder proseguir su vida económica. Pero no al auténtico Dios, que es algo absolutamente distinto y a quien no se puede comprar jamás con dinero.

Un sistema que divida tan claramente en compartimentos estancos la economía, la política, la religión, la moral, merece la condenación de Guardini, cuando este autor dice que desde la época inicial del capitalismo en los albores de la edad moderna, empezó a haber una economía propiamente económica, una política puramente política, una moral moralista y una religión puramente religiosa. Desde entonces, la religión y la moral ya no informan todas las

facetas de la vida sin confundirse con cada uno de los sectores vitales; sino que se producen esas separaciones aislacionistas entre cada sector, y la religión se convierte en asunto puramente privado, en lugar de informar toda la vida de los cristianos.

Esta visión de la fe, esta urgencia de la caridad es desconocida por supuesto en un sistema que persigue el mayor beneficio posible y está fundado en el *do ut des*. En un sistema que condena toda gratuidad, que busca solamente la utilidad, no es posible llegar tranquilamente a Dios. Y los hombres que viven insertos en el sistema capitalista experimentan esta dificultad continuamente.

No hay duda de que en la práctica y de acuerdo con su propia lógica el capitalismo es un sistema económico, social y político que da pie y favorece el crecimiento del ateísmo.

COLOQUIO

Pregunta:

¿No cree usted que el espíritu de lucro, base, según usted, del capitalismo, es algo natural y que todos los hombres llevamos dentro? Si es así, ¿cabe alguna salida para las injusticias denunciadas en el capitalismo?

Respuesta:

En cuanto a la primera pregunta yo me acuerdo que un autor dice que todos los hombres somos espontáneamente capitalistas, hasta el punto de que dentro de los sistemas comunistas se está advirtiendo esa constante humana: la sed de oro no es exclusiva de una época ni de un sistema social, sino que descansa en el hombre, cualquiera que sea el sector social al que pertenezca.

Ahora bien; lo que he querido decir es que contando con esta inclinación del hombre (como también hay en él otras inclinaciones nada loables como la tendencia a la dominación y explotación de otros seres humanos, o la inclinación a la violencia), el sistema capitalista en vez de combatirla y favorecer otras tendencias mucho más nobles que también se dan en el hombre, lo que hace es facilitar su desarrollo. La lógica del sistema capitalista ofrece un campo abonado para el cultivo de estas tendencias innobles, mientras que hay otros sistemas que en vez de fomentarlas las combaten o contrarían; y es claro que ello implica una diferencia fundamental.

Naturalmente, no se puede acusar al capitalismo de crear en el hombre esas tendencias, pero sí de fomentarlas. Y por ello es por lo que creo que el capitalismo es: a) un sistema de materialismo moral; b) un sistema de explotación, y c) un sistema sobre el que no cabe cimentar una convivencia verdaderamente humana. Por eso me parece un sistema rechazable. Porque creo que precisamente organizar la convivencia es ir a aquel sistema que pueda favorecer las buenas tendencias que en el hombre hay, y que sujete en lo posible las malas. Por ejemplo: el sistema democrático será el que favorezca mejor la libre expresión de la personalidad humana en la vida pública, de la misma manera que un sistema de democracia económica es el que más favorece la expansión de la persona en el proceso productivo y en el proceso de distribución.

Segundo punto de su pregunta: ¿hay alguna salida posible? ¿Hay otros sistemas que permitan caminar en distinta dirección? Sí, creo que hay otras posibilidades y no me refiero sólo a las realizaciones del marxismo. Hay que tantear otras experiencias. Y justamente he mencionado algo que creo nos puede llevar no a una solución cristiana (que ésta no se puede dar), sino de inspiración cristiana, pero que se realizaría en el mundo entre cristianos y otros hombres de buena voluntad.

¿Cuál es la idea clave para la constitución de este sistema económico? Los principios básicos serían; primero, acabar con el sistema unilateral de la propiedad de los medios de producción, en el cual unos pocos hombres manejan lo que es medio indispensable para toda expansión económica. Esto no quiere decir que tengamos que pasar a un sistema íntegramente colectivista, pero sí a una propiedad social. En segundo lugar, habría que lograr regir el funcionamiento económico evitando que el mecanismo del

mercado controle toda la economía; no se puede producir para el lujo, sino para satisfacer las necesidades humanas; el mecanismo del mercado es muy importante, y creo que hay que conservarlo sujeto a ciertas medidas que eviten excesos, es decir tiene que haber sobre él una vigilancia que lo mantenga en los justos límites y con una inspiración distinta para la idea de vivencia económica. En tercer lugar, creo que es necesaria la participación efectiva a nivel de empresa, a nivel local, regional, nacional e incluso internacional en la dirección económica. Si el hombre no tiene responsabilidad y ocasiones de ejercerla, no puede hablarse de verdadera convivencia humana en el orden económico. Los intentos de occidente no se acercan a una participación efectiva. En algunos países, como Yugoslavia, la participación es bastante profunda, aunque esté mediatizada por otros motivos. En otros países comunistas esta participación no es efectiva.

Pregunta:

¿No cree usted que las "relaciones humanas" producen efectos positivos dentro de la vida empresarial, y que por tanto conviene conservarlas?

Respuesta:

Yo no niego que convenga mantenerlas. Lo que intento aclarar es el motivo que las impulsa; y entonces observo que no las mueve ningún motivo "humano", sino móviles de utilidad: simplemente el aumentar el rendimiento de los trabajadores, porque el empresario piensa que éstos rendirán más si se les pone en unas condiciones mejores.

Ciertamente es posible que, al margen de su finalidad objetiva, algunos sujetos empresariales las orienten bajo otros propósitos mejores. Pero por encima de ello es claro que las llamadas "relaciones humanas" se están revelando como un sistema de integración de los trabajadores dentro de la empresa. Pero esta integración ¿es aceptable tal y como se plantea? ¿O es simplemente una integración que tiene el mismo motivo utilitario de siempre? Se dice que el trabajador debe ser integrado en la empresa porque así trabajará mejor y producirá más. Pero ¿cuándo vamos a decir que debe ser integrado en la empresa no para que ésta marche mejor, sino porque el trabajador es hombre? Esta es la cuestión fundamental.

Mientras la convivencia esté gobernada por criterios utilitarios, no podremos hacer al hombre, ni establecer la auténtica convivencia humana.

Yo creo que las "relaciones humanas" dentro del capitalismo hay que conservarlas, pues en todo caso representan un suavizador del sistema; pero tienen razón los críticos cuando dicen que pueden servir como "opio del pueblo", en cuanto que los trabajadores tratados bajo las llamadas "relaciones humanas" ya no se dan cuenta del grado de explotación del que están siendo víctimas. Hay que tener en cuenta esta crítica que no es desestimable. Y es que para que las "relaciones humanas" estuviesen inspiradas por móviles no económico-utilitarios, tendría que pasar algo grave dentro del sistema.

En suma: hay que humanizar las relaciones de trabajo y económicas para favorecer al hombre; y si partiendo de ese supuesto resulta que además se favorece el rendimiento, tanto mejor; ello será indicio de que la economía y la moral no están reñidas. Entonces se comprobaría que cuando el hombre es atendido debidamente rinde más, por añadidura. El hombre es lo fundamental, y toda la economía, así como la empresa en concreto, deben estar a su servicio.

Pregunta:

Usted parece haber afirmado que la empresa capitalista actual tiende a producir beneficios, y que cuando los obtiene se queda con ellos, mientras que cuando hay pérdidas tiende a socializarlas, esto es a cargarlas sobre la sociedad entera. Pero yo conozco el caso contrario, es decir el de empresas que cuando pierden, los trabajadores no sufren por ello, y que cuando ganan, hacen que los trabajadores participen de los beneficios.

Respuesta:

Empecemos por hacer una precisión conceptual o terminológica. Yo no creo que se pueda hablar de una participación de los trabajadores en los beneficios, cuando sus salarios no llegan la mayoría de las veces a cubrirles el mínimo vital. El reparto de beneficios comienza cuando, después de retribuir el trabajo justamente, hechas las amortizaciones debidas y presupuestada la expansión de la empresa, queda un remanente. Y éste es el que

habría que saber cómo se reparte; de esto los obreros en España no participan, salvo el caso de algún empresario particular.

Creo que usted quiere decir que según las reglamentaciones del trabajo, los trabajadores han de participar del 5 por ciento de los beneficios. Sobre esto opino yo que el legislador tiene una conciencia muy clara de que aunque ese 5 por ciento figure como participación en beneficios, no significa más que el suplemento de *un salario injusto.*

Por otra parte, hay otro problema más de fondo, que es el de la socialización de las pérdidas. Por ejemplo, las grandes compañías eléctricas, en vista de las cuantiosas inversiones que han hecho piden como garantía de sus inversiones que se les autorice a cobrar un tanto en concepto de consumo mínimo, el cual paga todo usuario, aunque no haya consumido nada. Con este fondo la compañía queda un tanto garantizada frente a posibles pérdidas. Ahora bien; es claro que si hay beneficios, éstos no repercuten en modo alguno sobre los usuarios.

Pregunta:

No es cierto que en algunos países capitalistas los hombres que gobiernan el estado son los mismos que controlan o dirigen la economía capitalista, produciéndose así una confusión o íntima conexión entre política y economía?

Respuesta:

Efectivamente, hay un movimiento claramente perceptible en este sentido tanto en el mundo occidental, como en el comunista.

En el occidental, la riqueza puede decirse que va detrás del poder. Los hombres capitalistas, o por sí mismos, o más frecuentemente por interpuestas personas llegan a dominar las ruedas del estado y sus mecanismos; Marx decía que el estado actúa en el sistema capitalista como mero consejo de administración de los intereses burgueses. Es decir el estado favorece el sistema capitalista y sostiene el cuadro institucional donde aquél puede desarrollarse.

Pero también hay que tener en cuenta aquí la existencia de los diversos grupos de presión, no todos los cuales son capitalistas, y que influyen en diverso grado sobre la dirección de la política; por ejemplo, los sindicatos obreros son en algunos países fuerzas

positivas con las que hay que contar para dirigir de un modo u otro la política nacional; también los agricultores empiezan en algunos países a organizarse en este sentido; todos los grupos de presión pretenden controlar o influir en la dirección del estado, aunque sin duda los más importantes y poderosos sean los capitalistas propiamente dichos. De modo que ciertamente los dirigentes de la vida económica tienen un peso decisivo en las riendas del estado, pero no puede hablarse sin más de auténtica identificación entre políticos y grupos de presión capitalistas; piénsese en este sentido en los conflictos que se dieron en USA en tiempos de Kennedy entre empresarios capitalistas y hombres del gobierno.

En el mundo oriental sucede exactamente lo contrario: en él lo político, el partido, absorbe y dirige lo económico.

Y tanto en oriente como en occidente esa tendencia a la identificación entre lo político y lo económico ofrecen muy serios peligros para la libertad, pues al concentrarse ambos poderes en unas pocas manos es cuando surge el peligro de la supresión de la libertad. Por eso, será siempre deseable un equilibrio (no una total separación) entre lo económico y lo político, entre ambas instancias de poder, y ello frente al colectivismo como frente a otros sistemas totalmente distintos.

Pregunta:

Usted ha planteado las incompatibilidades o contradicciones entre el cristianismo y el capitalismo. Ahora bien, ¿ha habido en los veinte siglos de cristianismo algún sistema económico que se pueda calificar de cristiano? Yo más bien creo que no; cada sistema tiene su propia lógica interna, según la cual se producen ciertas dificultades que resultan contrarias a las exigencias morales cristianas. Creo que el cristianismo es una forma de vida que postula una serie de exigencias que tienden a promover el desarrollo de la persona humana de una manera integral, pero que siempre habrá una distancia entre lo que el cristianismo exige y lo que cualquier sistema económico, social y político favorece o permite. Es ésa una tensión que siempre ha existido y que quizá tenga que existir en todo caso, aunque ciertamente las contradicciones entre el cristianismo y cada sistema económico y social son distintas, y pueden ser más o menos graves o radicales. Pero no creo que haya ningún sistema económico-social que pueda calificarse como propiamente cristiano.

Respuesta:

En efecto, yo también creo que no hay un sistema social cristiano, sino unas líneas cristianas de inspiración, fundadas en una antropología cristiana. Pero el cristianismo no posee ni tiene por qué tener las soluciones concretas de tipo social o económico, según las cuales pueda decirse que un sistema determinado es *el sistema cristiano*. El cristianismo se ocupa de la salvación del hombre y marca unos principios morales de convivencia; dentro de eso, puede decirse que hay una pluralidad de soluciones socioeconómicas que caben dentro de los principios cristianos, y que hay otras que son incompatibles con la vida cristiana, como por ejemplo el totalitarismo entendido en su sentido técnico. No hay sistema social cristiano, sino una amplitud de soluciones posibles que los hombres deben buscar y concretar libremente. Pero tampoco puede decirse que todo sistema social y económico imaginable cabe dentro del cristianismo.

En segundo lugar, creo que debo referirme a la alusión que usted ha formulado acerca de la lógica inmanente de los sistemas. Ciertamente la hay, y según ella puede decirse que cada sistema marcha hacia unas situaciones futuras cercanas y predecibles; por ejemplo, ahora el capitalismo tiende hacia fórmulas que encajan bajo el rótulo general de "socialización". Pero también es verdad que existe la libertad, y que ésta debe ser utilizada para encauzar y corregir esa evolución y orientarla; para no salirnos del ejemplo de la socialización, es evidente que quien hoy intente ir contra ella pierde el tiempo; ahora bien, dentro del camino de la socialización cabe una pluralidad de orientaciones y de decisiones, y la libertad humana debe escoger entre las distintas formas posibles.

6

El escándalo de la Iglesia

Dr. Enrique Miret Magdalena

Escritor. Madrid.

El gran escándalo del cristianismo actual

HOY existe un divorcio manifiesto entre el mundo y lo sagrado. Dicotomía que se manifiesta negativamente con la irreligiosidad creciente que en el mundo de hoy estamos viviendo. Irreligiosidad que, como todos los testimonios humanos, tiene su parte inaceptable, pero también es un testimonio para nosotros, cristianos, cuando pensamos seriamente acerca de ello.

Hay que plantearse si la religiosidad que nosotros hemos imbuido en las demás personas ha sido una religiosidad correcta, sana. En parte, esta reacción irreligiosa que se produce hoy en día, es debida a esta religiosidad defectuosa que hemos imbuido en las mentes de los jóvenes. Y como consecuencia de todo esto se produce el nuevo fenómeno, en la historia de la humanidad, del ateísmo. Los padres conciliares se plantearon en el concilio este problema y el papa Pablo VI ha hablado de él en la encíclica *Ecclesiam suam*. Por eso poseemos en estos documentos conciliares y pontificios una doctrina clara sobre este nuevo fenómeno tan preocupante.

Este fenómeno es total y radicalmente nuevo en la historia de los hombres. Nunca ha existido esta reacción atea de una manera social. Existían los ateos individualmente considerados; pero no como fenómeno a escala mundial, como hoy lo tenemos.

Y no pensemos que solamente se produce en aquellos países donde hay una propaganda y presión atea, sino que también en el mundo occidental estamos viendo una reac-

ción psicológica de ateísmo, que es manifiesta. En algunos países de tradición cristiana, esto se produce junto con una serie de fenómenos complejos, entre los cuales está el de la nueva estructura de nuestra sociedad, para la cual no hemos tenido respuesta los cristianos de una manera adecuada, y en consonancia con los problemas tan graves de carácter social planteados. Naturalmente que el concilio aborda este nuevo problema del ateísmo, y la verdad es que se lo plantea con profundidad. Y por eso, ya no se podrá contestar, como hasta el presente, a los diferentes problemas y cuestiones del ateísmo, con los manuales al uso, ni con las pruebas que en ellos se contienen, ni con toda esta serie de elaboraciones intelectuales que no corresponden a la cultura de hoy, ni tampoco a los problemas de base de la sociedad del mundo presente.

Es necesario que los cristianos hagamos análogo esfuerzo al que hizo uno de los mayores pioneros de este nuevo planteamiento del ateísmo hace unos pocos años. Fue un gran mártir del nazismo, el P. Kolbe. Un franciscano que, inquieto por esta evolución hacia el ateísmo que él veía comenzar, quiso a todo trance planteárselo de una manera drástica y radical, como actualmente se lo está empezando a plantear —un poco tarde— la Iglesia católica a través del concilio.

El problema no se resuelve con recetas al modo acostumbrado, sino ahondando claramente en las causas del ateísmo, y centrándonos de una manera perfectamente lúcida en aquello que debe ser la base para resolver el problema del ateísmo actual.

Entrando en el tema central podríamos preguntar: ¿Cómo ha colaborado la Iglesia, sin darse cuenta, a esta reacción atea, y cuál ha sido el escándalo producido por ella?

Fundamentalmente tendríamos que retrotraernos a la afirmación del papa Pío XI cuando decía que el gran escándalo del siglo pasado era la apostasía del mundo obrero.

Y ahora habrá que ampliar esta idea y habrá que pensar que el *gran escándalo hoy es la apostasía del mundo moderno*. No solamente del mundo obrero, sino de todo el mundo moderno, en sus estructuras sociales, políticas y culturales, y en tantas y tantas cosas que son conquistas del progreso humano legítimo.

La falta de acogida por la Iglesia de los progresos del mundo

Este es el núcleo fundamental del escándalo que ha producido la Iglesia al presentar un contratestimonio para muchos hombres de hoy. Muchos de estos hombres actuales no han visto un testimonio de acogida al progreso humano, a las conquistas humanas, y han creído que la religión es —como dijo hace años Lenin— el *opio del pueblo*, porque realmente no se quería preocupar de las cosas de este mundo, sino todo lo contrario.

Sin embargo, hoy, cuando leemos los documentos conciliares, llegamos a una conclusión más optimista. La Iglesia, al adquirir conciencia de sí misma y conciencia de la sociedad actual, ha comprendido al fin que el mensaje de Cristo debía tener una influencia decisiva sobre el mundo de hoy. No quizá como se pensó utópica e ingenuamente en otras épocas; pero sí de una manera mucho más profunda y acomodada a las características del mundo presente. Por eso el concilio nos ilustra acerca de la postura radical que ha de tener el hombre cristiano y valora al fin, de una manera definitiva, lo que es la dignidad, el progreso y la libertad humana. Es más; nos llega a decir que esta libertad moral es ilusoria sin una liberación suficiente de las ataduras de la sociedad, en la cual vive hoy uno, que es una sociedad injusta —a veces casi radicalmente injusta— y por eso muy poco acomodada al sentido de amor al cristianismo.

Ausencia de la Iglesia en la construcción del mundo nuevo

Esta sociedad necesita una profunda y radical (drástica, diría yo) reforma de las estructuras, y nosotros los cristianos, tenemos que ser los autores de la misma, codo con codo con los no creyentes. No podemos de ninguna manera estar (como estuvimos en otras épocas) ausentes de la construcción del mundo nuevo, del mundo actual, de la solución de los problemas que afectan tanto y tan decisivamente a los hombres. Tenemos que vivir, más radicalmente que nadie, este sentido de transformación que ha de experimentar el mundo de hoy.

Nosotros sabemos una cosa que no sabe el mundo no creyente. Creemos nosotros que los no creyentes se tienen que entregar (precisamente porque no tienen nada más que este mundo) más de lleno a las cosas de esta tierra. Y, sin embargo, si nosotros pensamos en serio nuestro cristianismo, en él encontraremos elementos para pensar mucho más profundamente que lo solemos hacer, acerca de la responsabilidad del creyente en la reforma radical de las injusticias de la sociedad actual.

Llegamos así al tercer punto: a la esperanza escatológica que no nos distrae del mundo actual, sino que, como dice el concilio, nos lleva a una responsabilidad mucho mayor en él. Son muchos los pasajes en el esquema de "Iglesia y mundo", donde se afirma constantemente no sólo el deber moral del cristiano en esta tarea —como si todo fuera sólo el cumplimiento de nuestro deber de estado— sino que afirma claramente la responsabilidad radical del hombre cristiano en el mundo, desde la vertiente religiosa. Porque su esperanza escatológica no es un pretexto para olvidarse de las cosas de aquí, sino que enraiza con la responsabilidad respecto a este mundo. El reino de Dios ya ha comenzado; y este reino de Dios lo tenemos que ir fabricando poco a poco hasta que llegue la plenitud de los tiempos. Las cosas últimas han empezado ya aquí: la escatología empezó al comenzar a ser cristianos.

Causas del ateísmo como reacción

La génesis del ateísmo es la reacción —radical y esencialmente equivocada— pero que debe ser motivo de grave reflexión para todos nosotros, porque hemos dado muchas veces los creyentes, cristianos o católicos, un pésimo testimonio.

En primer lugar, no hemos sabido exponer de una manera clara, esencial y convincente, la doctrina del reino de Dios y, en general, la doctrina del cristianismo.

En segundo lugar, no hemos dado una educación exacta en la fe, sino que hemos proporcionado una educación antropomórfica, que una persona, que debiera discurrir intelectualmente, no podía de ninguna manera aceptar. Cada uno puede recordar tantos conflictos que ocurrían en los adolescentes cuando se era estudiante de bachillerato, precisamente por todos estos libros de religión y estudios superficiales de apologética, que producían un verdadero conflicto mental, al no presentar la religión con este sentido amplio, intelectual y profundo que hoy vemos más claro, a través de muchos escritores renovadores que tiene el catolicismo.

La ausencia de un testimonio encarnado

Otro elemento que produce la reacción de ateísmo es la *ausencia de un testimonio religioso encarnado.*

Hoy, sin embargo, han sido muchas veces los movimientos de apostolado en el mundo occidental, los que han vivido de lleno un nuevo sentido encarnado del cristianismo, a través de lo que se llama el *compromiso temporal.* El cual no debe ser una moda en el momento actual, sino la realización completa del cristianismo en la totalidad de nuestras vidas, en lo que tienen de usual y cotidiano y no solamente en lo que tengan de extraordinario, pero a nivel social y no sólo familiar o profesional.

Por esto los cristianos, hoy en día, están tratando de dar a marchas forzadas un testimonio positivo de dedicación a la reforma radical de la sociedad, para deshacer el testimonio negativo, que ha ocurrido dentro de la Iglesia por defecto de nosotros mismos que no hemos sabido comprender el testimonio moral, social y religioso que nos pedía el mundo de hoy.

Decía el patriarca Máximos IV, en el concilio, que muchos son ateos porque bastantes cristianos, que han predicado la religión del amor, no la han vivido nunca jamás en sus vidas, y no han podido creer esos no-creyentes en la sinceridad de sus palabras. Y esto no es solamente un defecto individual, en el que hemos incurrido; sino que también hemos incurrido en un anti-testimonio colectivo que, en cierta manera, puede ser un pecado colectivo y a consecuencia del cual la Iglesia no ha sido visible para los demás.

Pensemos que la visibilidad de la Iglesia no se manifiesta, preferentemente, en la existencia de unos cuadros jurídicos, a través de los cuales se puede ver su contextura exterior, sino que, sobre todo, la visibilidad de la Iglesia es el testimonio de todos los cristianos, lo mismo obispos, que militantes encarnados en la vida, o cristianos sencillos que viven con autenticidad su propio cristianismo, aunque sea con defectos. Hacer visible ese testimonio es justamente la única muestra decisiva de la visibilidad de la Iglesia. Si los cristianos no damos ese testimonio profundo, auténtico, entonces los hombres no podrán conocer que la Iglesia es la Iglesia de Cristo, la Iglesia del Dios verdadero. Así se explica esta reacción contraria a la religión, reacción profundamente crítica contra ella, y en buena parte con razón, porque no se les hace visible su divinidad.

Leed la descripción que hace un obispo español —el obispo de Guadix— de la religiosidad de nuestro pueblo. (Y con esta expresión de pueblo, no me refiero solamente al pueblo que no tiene cultura, sino a todos nosotros, porque

todos somos deudores de haber vivido esta religión no completamente pura.) La describe así:

> Hoy hay no pocos cristianos tan aferrados a las manifestaciones de ciertas prácticas religiosas, tan desprovistos, por otra parte, de sentido religioso profundo, que resulta difícil adivinar en su interior un acto personal de fe. No han descubierto a Dios como persona en sus corazones, no se han planteado nunca el problema de su decisión personal por la fe. Y no pensemos que nosotros vamos a resguardar la fe, la fe de nuestro pueblo creyente, si nosotros no creamos una fe educada, madura y personal. También manifiestan falta de educación en la fe aquellos cristianos —prosigue el obispo—, por desgracia abundantes, que se han hecho una religión a su medida, y una medida demasiado pequeña. Casi siempre se contentan con unas cuantas prácticas y obligaciones, pero sin tocar sus centros de interés vital. Por eso son cristianos mientras no se les toque sus puntos neurálgicos, en los que se muestran hipersensibles. La religión es para ellos un adorno de la vida personal, o de familia, una cosa útil para presentarse en sociedad, para granjearse la aceptación en la vida de relación, o en las empresas financieras. Para otros la religión es una nota más del folklore español, un tipismo del que no se puede prescindir, sobre todo en ciertas solemnidades.

No creo que nadie haya podido hacer una crítica más clara, e incluso más dura, de esta situación en que vivimos muchos cristianos de nuestro país: una religiosidad falseada, que no es la religiosidad, ni el testimonio que pide el mundo de hoy, y que es imprescindible que dé la Iglesia.

Los defectos de la Iglesia

No tenemos más remedio que *ser totalmente sinceros para comprender los defectos de la Iglesia.* Estos defectos que han sido un contratestimonio para el mundo actual y que han producido como reacción, en muchos, el ateísmo. Quiero insistir en tres puntos, que me parecen los puntos básicos de estos defectos que ha tenido la Iglesia, o sea la

organización eclesial en su conjunto, respecto al mundo de hoy.

En primer lugar, leyendo los documentos conciliares, llega uno a comprender cómo no hemos sido, en épocas inmediatamente anteriores, suficientemente valientes para comprender el racionalismo profundo que era característica de este mundo actual. Estamos acostumbrados nada más que a ver los elementos negativos del racionalismo, pero ¿es que de los elementos de este mundo sólo podemos fijarnos nada más que en sus aspectos más negativos? ¿Es que tenemos que desechar por eso todos los elementos del mundo actual?

Tendríamos que haber pensado con mayor profundidad, equilibrio y serenidad, el fenómeno del racionalismo en el mundo actual y habríamos reconocido en él un intento profundo y legítimo de racionalizar todas las cosas que existen en la sociedad actual. Y tendríamos que haberlo asumido en lo mucho que de positivo tiene, habiendo recordado —mucho mejor de lo que lo hemos recordado— doctrinas bien tradicionales como son las del mismo santo Tomás cuando dice en su tratado *De Veritate,* que todo hombre debe gobernarse por "su" razón, y que cada uno debe decidir de sus actos "con arreglo a la ciencia que tenga personalmente, ya sea la ciencia natural, adquirida o infusa". Santo Tomás estaba sentando, en este pasaje, las bases de lo que ha dicho el concilio, fomentando el juicio personal del cristiano, estimulando la conciencia del cristiano e invitando al estudio a fondo de todas las disciplinas humanas. Habíamos olvidado que el Vaticano I había señalado que las ciencias y artes humanas se gobiernan por sus propios principios, por sus propios métodos, por sus propias leyes y sus propios objetivos. Aceptábamos esto, pero como una mera teoría, como una cosa abstracta, como una cosa que no iba con nuestras vidas. No lo hemos aplicado radicalmente a nuestros estudios —profanos o religiosos—, ni a nuestra reflexión personal. Y, sin embargo, esto hubiera evitado el contratestimonio que hemos dado los cristianos, de falta de seriedad en el planteamiento reflexivo, intelectual, de las cosas de este mundo, llámese ciencia, arte, literatura, educación o filosofía. Siempre estábamos mediatizados al emprender cualquier reflexión.

Me acuerdo ahora de mi lectura, en tiempo de la guerra civil nuestra, de Menéndez y Pelayo. Una de las cosas que más me impresionó es cuando decía que él sería un racionalista cristiano, como lo fue santo Tomás, aunque no la mayoría de sus rutinarios seguidores. Esto es lo que nosotros tenemos también que ser, para que, en la construcción del mundo actual, seamos lo suficientemente profundos para comprender que, sin el uso radical de nuestra razón, no llegaremos nunca jamás a nada, y nunca daremos un testimonio de respeto auténtico a las cosas creadas.

El respeto del mundo

¿Cuál es la piedad que tenemos que tener nosotros en el mundo actual?, decía el teólogo Arnold.

La piedad cristiana hoy es el respeto que merecen en sí mismas todas las cosas creadas; desde el hombre hasta la última cosa físico-material. Así es como hay que concebir la piedad, como el respeto profundo a los valores y a la dignidad que tienen las cosas creadas, desde el hombre hasta el más ínfimo ser inorgánico. Entonces es cuando los cristianos llegaremos de verdad a dar un testimonio en la construcción real del mundo de hoy. No haremos lo que se ha hecho en épocas anteriores cuando, por ejemplo, se quería concordar la ciencia con la Biblia, o la Biblia con la ciencia. Este "concordismo" que nos llevó a un callejón sin salida, porque ni comprendíamos la ciencia, ni comprendíamos la religión. O también esta enemiga que vimos en ambientes católicos, a propósito de ciertos desarrollos de la ciencia actual. Recordemos el evolucionismo, o la generación espontánea; recordemos también los valores positivos que tienen todos los hallazgos psicológicos modernos, como es

el psicoanálisis. Hasta hace pocos años se producía este fenómeno de incomprensión.

Una profesora de la universidad católica de Nimega —la doctora Teruwe—, que era psicoanalista, fue retirada, por un dicasterio romano, de su cátedra y de la enseñanza, precisamente por seguir las líneas básicas del psicoanálisis. Hoy, en cambio, tenemos la satisfacción, que tras el clima creado por el concilio, la profesora Teruwe ha sido repuesta otra vez en su cátedra; porque se ha comprendido —quizá demasiado tarde para que sea un testimonio— que aquella medida era exagerada, y no correspondía al respeto científico que debemos tener al desarrollo propio de todos los valores intelectuales. No para aceptarlos con esta beatería con que algunas veces se aceptó a fines del siglo pasado demasiado superficialmente, sino para acogerlos con esta seriedad de trabajo reflexivo, de trabajo investigador, que tiene que tener el mundo de hoy, y que los católicos tenemos que aceptar definitivamente de una vez.

El impacto negativo de la enseñanza

El segundo de los defectos, existentes en este último tiempo, ha sido el no reconocer, en manuales, en conferencias, en las discusiones sobre ciertas ideas nuevas en el seno de la Iglesia católica, el "nuevo humanismo". Es cierto que el nuevo humanismo tiene algún elemento inaceptable para el cristiano; pero también consigue valorar y centrar todas las cosas de la creación en el hombre. Y ésta sí que es una idea radicalmente religiosa y radicalmente cristiana.

Nosotros teníamos que haber sido más perspicaces para saber encontrar, a través del humanismo actual, esos valores que, en el fondo, se adaptaban perfectísimamente a los valores cristianos. El nuevo humanismo atiende sobre todo al hombre concreto. El hombre concreto es este hombre que, como dice el concilio, está inmerso en la gracia. La gracia está actuando en todo hombre de buena voluntad.

Y esta idea no la hemos llevado a todas las consecuencias que tendría en profundidad y extensión. ¿Qué se desprende de esto cuando nos encontramos con un hombre de buena voluntad? Tenemos que pensar que es cristiano sin saberlo; porque la gracia de Dios está actuando en lo más íntimo de su conciencia. Y entonces este hombre es existencialmente fautor legítimo de este nuevo humanismo; aunque conceptualmente tenga errores que nosotros tenemos que aclarar en un diálogo a nivel de igualdad. Pero esto no quiere decir, de ninguna manera, que el diálogo que se establece con este nuevo humanismo sea un diálogo de superficie; sino todo lo contrario, tiene que ser un diálogo de profundidad, un diálogo donde nosotros, a través de estas personas de buena voluntad, podemos reencontrar también muchos valores humanos que teníamos olvidados. Y yo diría también que alcanzaríamos algún valor cristiano que en nosotros está demasiado oculto por nuestros defectos.

Tampoco podemos caer en esta idea que hemos tenido de Dios a nivel demasiado de los hombres. Hemos creado una imagen —o mejor una idea— de Dios, antropomórfica, olvidando así las enseñanzas profundas de nuestra tradición cristiana. Cuando santo Tomás y san Agustín decían que preferentemente lo que sabemos de Dios es lo que no es, decían una cosa profundísima que no siempre nosotros hemos sabido encarnar en nuestras ideas y en nuestra vida, porque hemos hecho de Dios un ídolo, olvidando que las ideas, como decía ya un gran santo padre, san Gregorio de Nisa, son los ídolos de Dios. Y eran estas ideas las que empequeñecen el sentido mismo de lo divino, la configuración que nos hacíamos de Dios.

Cuando nosotros hacíamos un Dios a nuestra imagen, yo diría de amo justiciero que está esperando la falta, el tropiezo del hombre, para caer sobre él con todo el peso de su fuerza, estábamos desvirtuando radicalmente la idea

del verdadero Dios. Por eso, cuando algunos hombres han reaccionado contra estas ideas —como decía el patriarca Máximos IV en el concilio—, han reaccionado contra un Dios falso en el cual los cristianos que queremos serlo de verdad, tampoco creemos. Por eso, tendríamos que desvelar a aquellos hombres el Dios verdadero que ellos, sin saberlo, anhelan en el fondo de su ser. El Dios verdadero que, a través de su conciencia, querrían encontrar, y nosotros impedimos que lo encuentren. Este es el Dios que tenemos que desvelar; y del cual tendríamos que testimoniar.

Quiero también recordar una idea muy profunda que algunas veces no se ha entendido suficientemente bien. Los primeros cristianos, en el ambiente pagano que ellos vivían, eran considerados por los paganos como ateos. A este hecho se le ha dado generalmente una explicación superficial; pero si siguiéramos la tradición que ha habido siempre en el cristianismo de respeto total a la concepción trascendente de Dios, comprenderíamos que los cristianos venían a traer algo nuevo al mundo, con respecto a todas las religiones tan defectuosas que envolvían aquel mundo. Y lucharon no sólo contra las cosas que eran más llamativas; sino contra las cosas que hacían a Dios antropomórfico, como lo estamos haciendo nosotros muchas veces. Por eso los llamaron ateos a los cristianos; y con toda razón, pues rechazaban el teísmo pagano. Esta es la gran tragedia que vivimos actualmente en la Iglesia cristiana, católica, cuando no somos suficientemente conscientes del antagonismo práctico que existe entre el mensaje que predica, y su encarnación en nuestras vidas. Esta radical contradicción que tenemos muchas veces en nuestras vidas los cristianos, que no somos lo que deberíamos ser, si creyéramos en un Dios-amor, en un Dios que está por encima de todos los hombres y, sin embargo, como decía san Agustín, es más íntimo a mí mismo que yo mismo. Este Dios, del cual no testimoniamos suficientemente, es ese Dios que los primeros cristianos vivían más profundamente que nosotros: porque no tenían una concepción antropomórfica de Dios como nosotros tenemos en la práctica.

Contratestimonio cristiano

El tercer defecto es el relacionado con que *muchos cristianos no hemos dado testimonio de un absoluto en nuestras vidas*. Pensad esta frase de un teólogo católico que hace años leí en el abbé Joly:

> Todos aquellos que hacen de sí mismo el centro de su vida, son los sin-Dios, aunque vayan a misa. Todos los que se subordinan a un ideal, a un absoluto, afirman el soberano bien y están en el lado de los creyentes aunque estuvieran escritos en una liga sin-Dios.

Preguntaremos por eso: ¿De verdad hemos sido testigos de lo absoluto? O cuando se trataba de cualquier problema de valores del espíritu, ¿hacíamos tabla rasa de esta absolutez de los valores del espíritu?

Me refiero a una cuestión batallona que todavía hay alguna resistencia para aceptar: el tema de la libertad y, en particular, el de la libertad religiosa. ¿Acaso nos hemos planteado los cristianos, que debemos defender esta libertad como un valor del espíritu y, por tanto, como un valor absoluto en sí mismo considerado? Pero la verdad es que estamos pensando siempre en las consecuencias inmediatas que no nos convienen, o que producen un trastorno inmediato en nosotros. Pero ¿es este oportunismo —que repele a todo hombre honrado— testimonio de reconocer el valor del espíritu, si de verdad creyéramos en él? Si nosotros creemos que la libertad religiosa, y en general la libertad, es un derecho inherente a la dignidad de la persona humana, tendremos que aplicarlo, a pesar de que las consecuencias fuesen poco favorables para nosotros; y sin suprimirlo ni atenuarlo. Por eso, cuando una persona no respeta de verdad este absoluto, esa persona (salvada su buena fe) no será de ninguna manera un testigo del auténtico cristianismo y de la auténtica religión. Por el contrario, cuando inconscientemente un hombre (del cual sabemos por la fe, que la gracia está trabajando en él) tiene este respeto a lo

absoluto en las vidas, ese hombre ya es, como decía muy bien san Gregorio de Nacianzo, de los nuestros, y solamente le falta el nombre, porque ya tiene la realidad. Esto mismo lo decía también hace unos pocos años el teólogo Rahner, cuando afirmaba que muchos existencialmente están viviendo ya profundamente la vida del cristianismo, y lo único que les hace falta es ver claro conceptualmente esto que viven en el fondo.

La crítica en la Iglesia

Tendríamos que sacar consecuencias de estas afirmaciones para no hacer esta dicotomía tan superficial entre nuestro grupo visible, y los que están fuera, como si éstos nada tuvieran que ver con el cristianismo. Daríamos un testimonio más profundo de nuestro cristianismo si supiéramos de verdad apreciar estos valores del espíritu y estos valores concretos de todo ser humano, respetando su existencia cristiana inconsciente, pero real.

No debe de extrañarnos que en la historia de la Iglesia nos encontremos con muchos defectos, porque ¿qué es la Iglesia, sino la comunidad de los creyentes? Y los creyentes somos defectuosos, lo mismo los jerarcas que los simples fieles. Somos defectuosos porque somos hombres flacos; y, por ello, la historia de la Iglesia muestra defectos en todos los órdenes: defectos intelectuales, prácticos, sociales, morales, en la enseñanza y en la educación, y en el gobierno eclesial. Pero, acostumbrados hasta ahora a no ver nada más —o a no querer ver nada más— que las partes buenas de la Iglesia, no hemos sabido hacer la crítica profunda que requerían estos defectos para que fuesen así superados. Hemos sido demasiado remisos en nuestra crítica, que, en otros períodos cristianos ha sido una cosa totalmente normal. Piensen en la edad media, durante la cual vemos tantos y tantos testimonios de que los abusos —tanto de poder, como en las costumbres y en las ideas—, se corregían a través de una crítica incluso pública: de ella deberíamos

haber aprendido, para comprender que aquella fe era muchas veces más sana que la nuestra. Porque en este siglo de la libertad y de querer tenerlo todo claro, hemos querido guardar nuestra fe en un invernadero, paradójicamente. Decía el papa León IX que quien no hiciese la crítica de los vicios en la Iglesia era deudor del mismo pecado que el vicioso a quien había que corregir. Cuando sabemos que León XIII, en el siglo pasado, abrió sus archivos vaticanos y dice que es necesario que se conozcan los defectos de la Iglesia, precisamente para poderlos subsanar ¿cómo podremos nosotros dar un testimonio pleno del cristianismo si estamos siempre resguardados en una especie de fanal absurdo?

Podríamos recorrer tantos y tantos puntos en la historia de la Iglesia que han sido reacciones defectuosas, unas veces en los fieles, otras en los jerarcas. Reacciones que suponen, en el católico, una incomprensión de lo que es el mundo actual y su evolución. ¿Qué ha sido si no la reacción de estos fenómenos ultraconservadores que a veces se han producido en la Iglesia? Esta reacción integrista no ha sido nada más que el deseo de afincarse en unos valores perecederos de otras épocas, haciendo como si fuesen permanentes y esenciales para el futuro de la Iglesia.

Con esta actitud no hacían sino retardar una cosa inevitable, que los cristianos aceptemos todo lo que de positivo tiene el mundo de hoy. Porque esto lo dijo ya san Pablo, lo repite ahora el concilio, y tenía que haber sido una constante de los diferentes momentos históricos de la Iglesia y de la historia de los cristianos. Dice el concilio que en el mundo actual se ve una crítica por parte del ateísmo y de la irreligiosidad, que puede ser para nosotros un motivo de recapacitación para rectificar aquellos valores falseados en nuestro cristianismo. Y en otra ocasión, dice el esquema de "Iglesia y mundo", algo muy semejante:

> Actualmente conoce la Iglesia cuánta distancia separa el mensaje por ella predicado y la humana debilidad de aquellos a quienes está confiado el evangelio. Debemos ser cons-

cientes de estos defectos sea cual fuere el juicio de la historia y combatirlos con firmeza para que no lesionen a la difusión del evangelio.

Hay que fijarse que dice el concilio que tenemos que ser conscientes de estos defectos, y rebatirlos con firmeza. No nos escandalicemos inútilmente, porque, como dice muy bien santo Tomás "la verdad siempre hay que decirla, y nunca debe omitirse por temor al escándalo" (*Com. a Gál*), porque por temor al escándalo no debemos frenar el juicio acerca de la verdad escandalosa que vemos; lo que tenemos que buscarle es un significado, y, sobre todo, una corrección incluso pública —si el defecto es público— que sea eficaz, sin temores ni timideces.

El misterio de la Iglesia

El último punto es el siguiente: parece que en esta especie de coexistencia del mensaje puro del cristianismo y la encarnación defectuosa de los cristianos, tuviéramos —según algunos— que ver un *profundo misterio*. Y ciertamente es un profundo misterio.

Pero no debemos hacer como algunos de los especialistas en eclesiología, que, ilusionados con esta concepción del misterio, hacen una especie de juego de prestidigitación con los defectos de la Iglesia. Ciertamente que es un misterio, el misterio de iniquidad que llevan todas las cosas humanas, y todas las cosas que están mezcladas con lo humano, como es la Iglesia católica, mezcla de humana y divina. No tendríamos —por tanto— que fijarnos demasiado en explicaciones de este misterio de iniquidad, que puede existir y existe de hecho, sino intentar que el misterio se aclare y purifique de su iniquidad.

La Iglesia es sacramento, y por eso tiene que ser signo visible del cristianismo, del mensaje que vino a traer Cristo al mundo. No podemos conformarnos con la explicación superficial y cómoda de que la Iglesia es un misterio, porque este concepto no debe ser usado para frenar nuestra obligación de reforma de los defectos constantes de la Iglesia. Lo que hay que hacer es tener el acicate constante de saber que la Iglesia es sacramento, y que la necesitamos purificar, para que sea signo visible de la realidad auténtica del amor, que es la realidad que Cristo vino a traer a este mundo. Entonces es cuando habremos comprendido de verdad el sentido de misterio, que es el sentido de sacramento, el cual nos obliga a una constante lucha contra las deficiencias eclesiales, y no buscar un sentido de misterios envolventes de la reflexión humana, como eran los misterios de las religiones paganas. A veces, hasta en nuestra liturgia hemos caído en esta concepción —a mi modo de ver falsísima— por la cual hacíamos de nuestra religión y liturgia una especie de *religión de misterios*. Pero no se trata de esto; el misterio del cristianismo es distinto: es el misterio-sacramento; y no un misterio que nuble nuestro juicio para no querer ver lo que necesita urgente reforma, y no una explicación tranquilizadora, pero falsa.

La verdadera catolicidad

La Iglesia es la comunidad de los creyentes, y la visibilidad del testimonio de la Iglesia no se da por las cosas exteriores y jurídicas, sino sobre todo por el testimonio que damos con nuestras vidas todos los creyentes, seamos obispos, clérigos o simples fieles. Pero, al mismo tiempo, se deduce de aquí otra conclusión realista: que la Iglesia, como dice el concilio, particularmente en el decreto de ecumenismo, tiene que estar en perpetua reforma. Habría que preguntarse ante esta exigencia tan fuerte: ¿qué hubieran dicho algunas personas, si años antes del concilio, se hubiese afirmado tan drásticamente esta frase que dice el decreto de ecumenismo? Sin embargo, ahora nos damos cuenta de que esta afirmación es parte esencial de la enseñanza católica. Y tiene que estar en perpetua reforma, para superar sus defectos y, de manera particular, el defecto más radical de todos que es el particularismo.

Decía un gran teólogo, el P. Tyszkiewicz, S. J., que el catolicismo consiste esencialmente en la superación de todo particularismo, no para que vivamos un catolicismo desencarnado, sino para que sepamos que, al encarnarlo, siempre hay elementos humanos contingentes que necesitan reforma porque no son lo esencial del catolicismo.

Así es como haremos una auténtica reforma de la Iglesia, dándole el universalismo profundo que tiene, que no es el universalismo geográfico, sino la profundidad del *elemento vital que tiene el catolicismo para el desarrollo de todos sus elementos humanos.*

La Iglesia, en último extremo, fomenta en el fondo de su ser todas las cosas que a los hombres nos inquietan. Por eso tenemos que tender a un ideal nunca alcanzable perfectamente, que es el ideal de la imposible pureza. De una pureza a la que no tenemos más remedio que tender, como un deber y como una condición; pero pureza que está siempre de hecho manchada por los defectos y el contratestimonio de los cristianos que han producido las reacciones del ateísmo. Pero sin descanso tenemos que esperar esta pureza, y luchar denodadamente por ella. La pureza que siempre en la historia de la Iglesia hemos visto en sus mejores.

Es la pureza de los franciscanos cuando san Francisco de Asís quiso reformar de verdad la Iglesia; pero desde dentro. Otros, en cambio, aunque bien intencionados, quisieron hacer lo mismo que Francisco de Asís y les faltó una dimensión, porque fueron parciales y, al ser parciales, se convirtieron en separados (herejes), porque la esencia del catolicismo es el universalismo.

Y cuando minimizamos las cosas y las parcializamos excesivamente con nuestras opiniones demasiado estrechas, estamos haciendo un flaco servicio a la Iglesia. Ese es el servicio a medias que, a veces, hacen grandes figuras religiosas, que no tienen el equilibrio —o no les dejamos tener el equilibrio— para saber hacer la reforma desde dentro.

Es el caso de Lutero. Lutero evidentemente tenía un sincero deseo de reforma de una Iglesia que, en muchos aspectos, era muy defectuosa entonces.

Personas como san Clemente María Hofbauer, o el teólogo del siglo XIX Möhler, afirmaron que la reforma se produjo en Alemania como reacción contra los desórdenes intelectuales y morales que había en el mundo católico germano. Por tanto, si nosotros comprendemos bien lo que debe ser la reforma, nunca llegaremos a la postura de aquellos reformadores que salieron de la Iglesia, sino que seremos lo suficientemente equilibrados y serenos, para, como dice el concilio, producir desde dentro esta reforma necesaria que la Iglesia, por su misma constitución, requiere que sea permanente y constante.

¿Una Iglesia pura?

Nosotros no queremos hacer una religión de *puros*; sino una religión de personas que queremos encarnen lo más posible la pureza, pero sabiendo que este ideal es inalcanzable. No somos unos *puros* que nos separamos de este mundo, y no nos comprometemos con nada porque no queremos de ninguna manera mancharnos, sino que somos todo lo contrario: pretendemos una Iglesia, una comunidad de los creyentes, que esté encarnada en las inquietudes de este mundo, en la cultura actual, en los problemas sociales, políticos, económicos y en todos los problemas que afectan al mundo y al hombre de hoy. Queremos una Iglesia comprometida, pero no autoritaria. Una Iglesia-fermento, pero no una Iglesia-baluarte.

Y ¿qué quiere decir el compromiso temporal de los militantes cristianos sino esto? Deseamos una Iglesia comprometida, no para inclinarnos por una sola y determinada opción temporal como única opción que la Iglesia pueda tener, sino para que la Iglesia defienda a los que adoptan esa opción porque es cristiana y puede ser un verdadero

testimonio —aunque como humano, parcial, pero un testimonio auténtico—, de unos cristianos que quieren vivir su cristianismo en el mundo. No podemos alegremente separarnos de nuestra responsabilidad, porque esto sería muy cómodo, ni la Iglesia puede dejar sin efecto "la legítima pluralidad de opiniones temporales discrepantes". ¿Qué hicieron, sin embargo, algunos en ciertas épocas pasadas? Produjeron una especie de dicotomía, una falsa separación, una especie de antagonismo entre la vida espiritual y la vida concreta de los cristianos. Al producir este antagonismo, hicieron un mal servicio a la Iglesia, porque, como dice el papa Juan XXIII, no se puede establecer una oposición artificial entre la vida en el mundo, esta vida diaria de los hombres encarnados en su profesión, en su vida social, cutural y familiar, y la perfección del cristianismo que se tiene que dar justamente a través de esa vida concreta. Por eso la Iglesia tiene que exigir a todo cristiano —gobernante o ciudadano— el respeto de esos compromisos temporales, que hacen legítimamente los hombres.

Otra cosa que hay que comprender —en este camino de perpetua purificación—, es la idea de que tenemos que ascender cada vez a niveles más altos a través de los niveles inferiores, superando así los errores de nuestras diversas opiniones. No podemos desligarnos de una determinada encarnación, por ejemplo en las culturas o en las formas sociales del mundo de hoy, pero debemos vivir profundamente esta encarnación, para superarla desde dentro, con el fin de ascender a un nivel superior. El dinamismo de la realidad exige que no nos quedemos estáticamente satisfechos. Es lo que ha hecho la ciencia. La ciencia en su mundo científico busca hipótesis que, al nivel siguiente, serán superadas. Pero superadas globalmente, no superadas por una anulación nihilista de la anterior. Es una tentación pensar que, por el simple nihilismo, podemos alcanzar este ideal de pureza que queremos para la Iglesia.

San Vicente de Paúl, hablando del jansenismo, decía que el gran defecto del mismo (y fíjense que fue san Vicente

un gran reformador, y un hombre que habló críticamente de los defectos de la Iglesia) era el haber querido echar por la borda indiscriminadamente, de una manera nihilista, todo lo que los cristianos vivían en aquel momento. Nosotros tenemos que superar, con una crítica constructiva, y con una vivencia profunda, lo que hoy es defecto de los cristianos, individual o comunitariamente. Así llegaremos cada vez a niveles de verdad superiores.

El concilio dice que nosotros podemos dialogar con los hombres de hoy en la búsqueda de la verdad, porque nosotros los cristianos, cada uno de nosotros, no encarnamos toda la verdad. Hemos tenido desgraciadamente esta pretensión inconsciente de creernos cada uno los representantes de la Iglesia infalible, pero quien es infalible es sólo la comunidad universal de los creyentes, con sus dirigentes como presidentes en el servicio de amor, que es el único sentido que tiene la autoridad en la Iglesia. Hemos creído orgullosamente muchos católicos españoles que podíamos representar de una manera adecuada esta infalibilidad de la Iglesia toda, y por eso hemos sido tan tajantes en nuestro diálogo y en nuestra discusión con los demás. Y hemos denunciado a otros porque los creíamos fuera de la ortodoxia; y nos hemos opuesto, de una manera radical, a otros cristianos sin darnos cuenta de que nosotros éramos unos encarnadores imperfectos de la verdad, que éramos también —como ellos— unos buscadores de la verdad.

Pensemos en la regla que daba, en el siglo pasado, el cardenal Newman, que es la regla única para elevar la verdad a niveles cada vez más y más luminosos. Era la siguiente: "No conozco manera mejor de ascender a la verdad, que el ser totalmente consecuente con la propia conciencia, aunque esta conciencia esté equivocada de buena fe". Así es como únicamente superaremos nuestros errores. Lo mismo, que de una manera un poco distinta indica el concilio, cuando habla de la recta conciencia de los cristianos, que pueden estar en ignorancia invencible; pero que, si es recta, si quiere de verdad superarse, si quiere acceder a niveles

de verdad cada vez más auténticos y más abiertos, tendrá un camino de mayor objetividad —a través de su sinceridad subjetiva—, sin necesidad de acoplarse a puros exteriorismos de tipo más o menos jurídico, que dicen poco al hombre de hoy.

Sepamos que las cosas exteriores son siempre una sola vertiente, una cara de la realidad. Y la otra cara de la realidad —que es lo subjetivo— es coherente con ella; por eso es objetividad profunda de la sinceridad humana y de la sinceridad cristiana, y es camino de mayor objetividad, cada vez.

El Dios-amor

El testimonio que el mundo necesita, de cara al ateísmo, es el testimonio del Dios-amor. En una carta que recibí de una persona atea me dice que se ha hecho atea porque los hombres cristianos que le rodeaban, y que se decían cristianos, no le habían enseñado de verdad a amar a su prójimo.

Qué tragedia resulta ser este contratestimonio, que a veces manifiestan los cristianos, por no saber vivir el Dios-amor. San Agustín, en su comentario a la 1.ª carta de san Juan, dice cosas tan profundas como ésta: "que cuando una persona de verdad ama profunda y sinceramente a los demás, está ya amando al amor, y si está amando al amor, está amando a Dios".

Pero nosotros hemos vuelto la cosa del revés; y hemos hecho centro de nuestras vidas una concepción abstracta de Dios, y sin consecuencia para nuestras costumbres, creyendo pretenciosamente que así estábamos dando testimonio de Dios. Cuando, en realidad, lo que teníamos que haber hecho es justamente lo contrario: vivir profundamente la idea del amor, y, a través de ella, vivir de verdad, espontáneamente y sin artificios, en la intimidad más profunda, al Dios que está dentro de nuestros corazones. Así es como

llegaremos a ser auténticamente cristianos en la vida; y al mismo tiempo, sabremos valorar lo que hay fuera de nuestras filas visibles que es, al fin y al cabo, también nuestro. Así los cristianos seremos testigos del amor. Como lo es ese gran sacerdote francés, el abbé Pierre, del que hace poco leía la siguiente anécdota. Relataba el diálogo que mantuvo con un artesano a quien fue a pedirle un favor para sus traperos de Emaús. Aquél le dijo:

> Mire, padre; yo le doy a usted la herramienta que me pide con mucho gusto y se la doy diciéndole al mismo tiempo que creo en lo que usted hace. Yo soy ateo, pero si alguna vez creyera en un Dios, sería en el Dios de lo que usted hace.

El testimonio de amor del abbé Pierre era el testimonio auténtico de un Dios-amor. Y en ese Dios-amor, el artesano sí quería creer. Es más, en el fondo ya creía. En lo que no creía era en este otro Dios, en el Dios puramente justiciero, puramente exteriorista, que sólo piensa en los de su grupo, y no piensa jamás en los demás.

¿Una religión para selectos?

Algunos me preguntarán: ¿entonces lo que usted quiere es una religión de selectos? Yo les contesto rotundamente: no. No quiero una religión de selectos. Quiero la religión del cristianismo, la de los hombres sinceros que sé que están inmersos en la gracia. Y lo que quiero también es que estos hombres sinceros lleguen a comprender conceptualmente lo que existencialmente están empezando ya a vivir, como dice muy bien Karl Rahner, S. J. Esto es lo que yo quiero, y esto no es hacer ningún grupo de selectos; porque si hay alguna selección, será únicamente la de los hombres sinceros, hombres que, en el fondo, sin saberlo, creen en el Dios-amor.

Decía Veuillot —que no siempre fue modelo de corrección de pensamiento— dirigiéndose a Montalembert, que

él quería a la Iglesia no por sus glorias, sino por sus ignominias.

Entendamos bien lo que quiere decir esta frase. Creemos en una Iglesia-sacramento del amor. Ahora bien, como sacramento tiene también una significación visible, externa, que, a veces, es defectuosa; pero demostremos a los demás que eso es nada más que el tributo necesario para que esta Iglesia sea auténticamente visible. No creemos en una Iglesia para ángeles; sino en una Iglesia para hombres. Creemos en una Iglesia para los hombres de hoy, cada vez más adaptada a ellos, y para eso ejerciendo la legítima crítica que limpie y purifique el testimonio de Iglesia. El cardenal König ha dicho:

> Es verdad que ha existido la Inquisición, Galileo, el Indice de libros prohibidos. Pero no hay que tener miedo de hablar de ello, porque hoy no se encontrará ya a nadie, incluso en la Iglesia católica, que no sienta el error de la Iglesia cometido en su misión, en particular sobre la libertad de conciencia. Pero, por otro lado, hay que afirmar sin duda que la idea de libertad y de la dignidad humana, que se le une, no serían los principios de cultura que son hoy sin la religión católica.

Debe ser un programa para todos, el de un gran místico de la iglesia católica, el padre Surin, S. J., que decía:

> Prefiero perderme en la lucha valiente. No quiero seguirte de modo que me salve sin ti. Prefiero sufrir la injusta calumnia, que ser de los prudentes que temen perecer, y de los que, por conservar demasiado cuidadosamente el alma, nada quieren arriesgar ni conquistar.

COLOQUIO

Pregunta:

¿Es posible un humanismo sin Dios, o de otra forma, lo natural tiene un valor sobrenatural? Y entonces, ¿cómo se explicaría la frase de Guardini: "La única forma de conocer profundamente al hombre es a través de la religión y especialmente de Cristo"?

Respuesta:

Hay varias preguntas en esta cuestión. En primer lugar, creo que siempre cabe un humanismo, pero no vamos a dirimir aquí la cuestión que es puramente teórica, de si cabe un humanismo natural o de si este humanismo ha de tener la ayuda de lo sobrenatural. De hecho sabemos los cristianos que el mundo actual, existencialmente, está influido externa e internamente por el cristianismo y que, por tanto, un humanismo puramente natural es una cuestión abstracta. Para un cristiano está claro esto; un no cristiano dirá otra cosa.

No creo que de ninguna manera se pueda decir que lo natural es ya lo sobrenatural. Otra cosa en cambio será que creamos, como creen muchos teólogos hoy, que lo natural está inmerso en lo sobrenatural; pero hay posibilidad de una distinción teológica entre natural y sobrenatural, aunque crea que existencialmente en el hombre están unidas de hecho. Son dos cosas distintas en el orden abstracto; no en el real.

Pregunta:

¿Entonces no es posible un humanismo ateo?

Respuesta:

Yo a esto contesto con mi criterio cristiano: un humanismo ateo es un planteamiento utópico. Veo muy difícil que se dé existencialmente un humanismo ateo, porque si el ateo es sincero, yo sé —como cristiano— que la gracia está actuando internamente en él y, por tanto, no le podría llamar ateo; en definitiva, no podría hablar de un humanismo ateo en el sentido radical de la palabra. Sin él darse cuenta, está admitiendo unos valores cris-

tianos y está construyendo con ellos un mundo que, aunque él conceptualmente puede ser ateo, existencialmente no puede decirse que es ateo.

Por eso, cuando asistimos al actual proceso de desacralización, habríamos de pensar en profundidad, no en superficie, y preguntarnos con Rahner: ¿Cuántas personas son aparentemente irreligiosas en esta desacralización por exigencia de una religiosidad más auténtica? Este es el problema verdadero que tenemos planteado los cristianos. Muchos se desacralizan porque están anhelando un Dios superior al que le presentamos los cristianos. Mi opinión es, pues, que un humanismo ateo es de difícil construcción, porque los hombres que lo construyen, si son de buena fe, están inmersos ya en el mundo de lo sobrenatural, aunque abstractamente haya que distinguir entre los planos natural y sobrenatural.

Pregunta:

Entonces lo natural, ¿tiene un valor sobrenatural en sí, que no es lo mismo que decir que es sobrenatural?

Respuesta:

No, no. Digo que hay que distinguir entre lo natural y lo sobrenatural. Podríamos decir que lo natural es una base para lo sobrenatural. Toda la teología clásica nos ha dicho que la gracia se desarrolla sobre el perfeccionamiento que imprime a la naturaleza, por eso está basada en ella. Si no hubiese naturaleza, no podríamos construir nada sobrenatural. Lo que ocurre es que lo natural y lo sobrenatural es una distinción que hago de algo que sé que se da conjuntamente, pues en la realidad, cuando un hombre sincero vive su sinceridad, la gracia de Dios está actuando en él.

Pregunta:

¿Cree usted que puede llamarse cristiano a un clero que en una situación social carente por completo de libertad, adopta una posición colaboracionista, tendente por tanto a la estabilización de estas estructuras sociopolíticas?

Respuesta:

Me niego a aceptar esa pregunta que encierra una dicotomía inexacta. El clero y los seglares creyentes estamos unidos en una misma comunidad y ambos, los dos, somos responsables de la actitud que tenemos en esa comunidad y con respecto al mundo. Por tanto, no hablaría de clero que no da testimonio, y con eso liberaría a todos los seglares cristianos de ese contratestimonio; sino que los cristianos —clérigos y seglares— tendríamos que preguntarnos si damos el testimonio que piden hoy el mundo y el concilio. Y a esto contestaría nada más que una cosa: en parte, algunos lo dan o intentan darlo; otros, no lo dan. No sabría juzgarles moralmente, porque dice el concilio (y como católico lo acepto) que no podemos juzgar de la culpabilidad interna. Ahora bien, en muchas ocasiones ha habido un contratestimonio de clérigos y seglares, y eso es defectuoso y deberíamos hacer algo por purificarlo radical y profundamente. ¿Qué es lo que hacemos en estas conferencias? Dar un comienzo de testimonio de los valores que la Iglesia defiende hoy día, y si los cristianos no somos suficientemente conscientes para llevarlo a cabo, seremos infieles a dichos valores. Cualquier actitud de abandono ha de ser criticada. Porque nuestra salvación estará en una crítica constructiva por parte de quienes estamos dentro, y quizá, en una destructiva o negativa de los que están fuera. Reconozcamos además que ésta provenga de que no hemos sabido hacerles reconocer los valores que tan ocultamente teníamos nosotros escondidos detrás de nuestros defectos humanos y que suponían un contratestimonio de los cristianos.

Pregunta:

¿Cuál es el mayor escándalo de la iglesia española de todos, de seglares y de clérigos?

Respuesta:

En mi opinión, creo que el mayor antitestimonio que hemos dado en nuestro país ha sido el mantener una actitud retrógrada en todos sus niveles. Porque, p. e., cuando se trataba de la libertad religiosa, estaban todos los países del mundo católico hablando de una manera distinta a como hablábamos nosotros. Ahora el concilio ha hablado ya de una manera definitiva y a nosotros nos cuesta trabajo el aceptar esta manera. Si pasamos al campo de las

reformas sociales, tenemos el mismo retrogradismo. En cualquier otro aspecto cívico, cultural, educativo, no vemos más que los peligros de adoptar una nueva actitud. ¿Por qué? La razón es muy sencilla. Porque nos ha sido muy cómodo estar sentados en nuestras pretendidas glorias humanas, sin saber que todas las glorias humanas son deleznables. Para todos es verdad y, sobre todo, para el cristianismo del que nunca se debe hacer una victoria humana, ya que en él no hay vencedores, sino una comunidad de convencidos. Pero el convencido que yo convenzo es el único que me vence a mí. En este sentido, creo que el retrogradismo es el antitestimonio mayor que los cristianos hemos dado; retrogradismo que está igualmente en la línea de lo religioso que he subrayado cuando, hace unos momentos, leía una pastoral de un obispo español; retrogradismo que es volver a unas costumbres populares de tipo pagano muchas veces, y que no son auténticamente cristianas; o al abandono de la defensa de la justicia, que siempre pide más.

Pregunta:

Se ha confundido la jerarquía, los dirigentes con la Iglesia y se ha creído que un compromiso de la jerarquía con una situación injusta era un compromiso de la Iglesia y que las cualidades o defectos de un dirigente eran cualidades o defectos de la misma Iglesia. Entonces, si la Iglesia es representante de Dios, Dios va por aquí con ella y yo me voy por allá sin ella por el camino de la justicia.

Respuesta:

Hay un enfoque en nuestro catolicismo (que no sólo es de ahora, sino que se remonta acaso a trescientos años atrás) que consiste en habernos olvidado de que no existe la civilización cristiana, sino civilizaciones que el cristianismo puede aceptar más o menos. Pero ninguna de ellas es la civilización cristiana. Con esta concepción errónea, hemos visto una situación que nos parecía la católica y hemos olvidado esta gran verdad: que ninguna situación, por perfecta que fuese, sería la situación católica, sino que todas son imperfectas, radicalmente imperfectas. Por ello, nosotros, en cuanto cristianos, y sobre todo en cuanto representantes de la Iglesia, no podemos aliarnos a ninguna situación concreta, imperfecta de suyo, porque daremos un antitestimonio

a quienes no saben distinguir entre la postura individual de algunos representantes de la Iglesia (seglares o clérigos), y la postura de la Iglesia misma como comunidad de fe.

Querríamos un angelismo falso en la Iglesia, cuando a lo que debemos tender es a una perfección en la Iglesia, a una pureza, que, por ideal, será inalcanzable. Sé que en la Iglesia hay dirigentes que son imperfectos, que no van a encarnar bien el cristianismo. Pero si sé hacer esta distinción estoy salvado porque no hago del dirigente de la Iglesia un mito, sino un hombre, con la misma dignidad que yo, aunque tenga una función distinta, que no le da más categoría sino una diferenciación en los ministerios.

Debemos dar por supuesta la posibilidad de imperfección de estos dirigentes, aunque hemos de hacer todo lo posible para que esto se rectifique. No debemos ser ni conformistas ni cómodos poseedores de la verdad, sino que debemos tender a la perfección. Pero le voy a decir a usted una cosa mucho más grave: el afán de perfección que pretendemos de la Iglesia sería sano si partimos de que la Iglesia va a ser imperfecta en sus dirigentes y en sus fieles, en sus realizaciones concretas en países y situaciones particulares. Sería grave que no tuviésemos esta idea clara, porque otra de las grandes tentaciones en la que podemos caer es el mito, no sólo para ocultarnos los defectos de los hombres, sino para creer que las cualidades humanas de un dirigente de la Iglesia son ya las cualidades —me atrevería a decir— divinas de la propia Iglesia. Nunca ha de hacerse un mito de un dirigente, aunque sea el más inteligente, adecuado y perfecto. Mitos, de nadie. Sólo puede tenerse un ideal como cristiano: el de Cristo, y por eso nos podemos permitir ciertas críticas, como existían en la edad media, que no son sino correctivos a defectos que aparecen claramente en los demás, pero siempre por amor a la Iglesia. Otra cosa muy distinta es el conformismo, postura ésta que nunca debe darse. Siempre debe existir en la Iglesia una opinión pública y no nos debemos asustar tanto como nos asustamos a veces cuando se realiza —y cuando se admite— una crítica siempre que se haga con amor y comprensión. Pero la crítica la tendríamos que hacer, a veces también de las grandes figuras inteligentes que dirigen en ciertas épocas a la Iglesia, y que confunden un poco con su brillantez sobre cuál sea el único elemento divino que es, exclusivamente, el que a mí me obliga en la Iglesia. A mí no me obliga la inteligencia de sus dirigentes, aunque los prefiero inteligentes; me obliga el sentido del amor que veamos nosotros en ella misma.

Pregunta:

Usted dice que el escándalo de la Iglesia es una raíz del ateísmo. No lo voy a negar, puesto que el mismo concilio lo ha dicho, pero yo creo que es una razón ocasional, pero no una razón en sí. Por otra parte, este mismo escándalo de la Iglesia ha servido como argumento de su divinidad. En todas las conferencias que se han dado, sobre todo en la de raíces y formas del ateísmo, se han señalado ésta y otras, como por ejemplo el avance de la ciencia. Pero de esta raíz se podría decir lo mismo: que mientras para unos ha sido ocasión de separación de Dios, a otros les ha hecho comprender mejor su majestad y bondad. Y creo que han olvidado ustedes la raíz fundamental del ateísmo. Por ello, mi pregunta es ésta: (a usted en concreto como representante de la cátedra) ¿Por qué no se ha hecho un estudio profundo, meditado a fondo, de esa actitud psicológico-moral del hombre de soberbia, de orgullo, que es realmente la causa fundamental del ateísmo?

Respuesta:

Usted mismo se ha contestado. Yo no represento a la cátedra sino que soy, sencillamente, un conferenciante invitado a hablar por mi inquietud católica para exponerles las razones de escándalo de la Iglesia que influyen en el ateísmo hoy en día. De todos modos, no creo que la soberbia individual pueda explicar suficientemente esta proliferación social del ateísmo en personas, que vemos, por otro lado, que tienen una evidente buena voluntad.

(Responde en nombre de la cátedra don Marcelino Legido):

"La primera conferencia, "Fenomenología del ateísmo" estaba destinada a hacer un análisis de la psicología del hombre ateo actual, de los problemas personales que le llevan al ateísmo. Sólo se cumplió en parte porque no todos atacamos los problemas objetivos desde el mismo punto de vista. Después pensamos hacer un estudio de las formas y raíces del ateísmo para mostrar una explicación desde dentro de este ateísmo. Pensábamos que en la actitud atea hay mucho de personal, pero, también, mucho de condicionamiento. Diría, como Enrique Miret, que no sé hasta qué punto habría que poner la raíz del ateísmo en la soberbia, pues estimo que la misma experiencia muestra que, a veces, hay una

búsqueda sincera de Dios, al cual, por otros motivos, no se encuentra, por un desenfoque del conocimiento científico, por una realidad social injusta, por una concepción del hombre, como el existencialismo, de pura libertad, etc. Desde luego, el programa de la cátedra de este curso tiene una tercera parte en la que examinará doctrinalmente el problema del ateísmo. Tampoco sé hasta qué punto podemos captar lo último que hay del hombre ante Dios. Me parece que debemos ser sumamente respetuosos".

Pregunta:

Si Cristo es la revelación de la divinidad a los hombres, ¿cómo es posible una manifestación de la misma divinidad de la Iglesia, a la que son inherentes las limitaciones humanas?

Respuesta:

Dice el propio Cristo que nadie lleva a Dios, sino sólo él, su Hijo, y, por tanto, es la única representación válida, encarnación y testimonio de la divinidad, que en este mundo actual nos puede acercar a Dios. Pero Jesucristo ya no vive entre los hombres. La única manifestación de Jesucristo es a través del amor de los cristianos, de los que seguimos (o queremos seguir) a Cristo. Si lo manifestamos imperfectamente, entonces Cristo no es manifestado ni comprendido suficientemente.

Respecto a la Iglesia, no pretendo de ninguna manera un cristianismo ilusorio, de tipo abstracto, sino que creo en un cristianismo encarnado, y a pesar de los defectos de los cristianos. Lo que no puedo admitir es que el reino de Dios se haya alcanzado ya plenamente. Dice la constitución dogmática sobre la Iglesia que el reino de Dios está actualmente incoado para su realización plena al final de los tiempos. En este sentido, ya estamos construyendo el reino de Dios y ya vive en nosotros, aunque no lo vivamos perfectamente. Pero hasta el final de los tiempos no se producirá la perfección completa del reino de Dios. Lo lastimoso es que los retrasos en su realización los produzcamos los cristianos.

Pregunta:

En torno al tema de las organizaciones de la Iglesia ¿cuál es la misión de la A. C., y cómo entiende el compromiso temporal? ¿Caben las organizaciones católicas temporales?

Respuesta:

Sobre los movimientos de apostolado todos intentamos seguir lo que dice la constitución dogmática sobre la Iglesia: "...que los laicos se hacen eficaces pregoneros de la fe y de las cosas que esperamos, si asocian, sin desmayo, la profesión de fe a la vida de fe". "Esta evangelización, este mensaje de Cristo pregonado con el testimonio de la vida y de la palabra, adquiere una nota específica y una eficacia peculiar por el hecho de que se realiza dentro de las condiciones comunes de la vida secular", en la vida corriente que llevamos no desligada de ella. Nuestra vida de compromiso temporal, si hay un sentido cristiano, un signo cristiano, puede ser un testimonio de vida y palabra en las condiciones comunes. Pero, desgraciadamente, no siempre realizamos esta evangelización. Respecto de la segunda pregunta, sobre las organizaciones temporales de signo cristiano, me parece que es una ilusión de tiempos anteriores en los que creíamos que con poner el marchamo exterior de católico a una cosa temporal, ya adquiría el carácter de tal. Lo importante era ese exteriorismo de buena fe por el que creíamos que acoplándonos jurídicamente a una serie de conceptos, de estatutos, etc., ya habíamos conseguido que esa organización tuviese sentido cristiano. Ahora pensamos de otra manera muy distinta. Pensamos que una organización será cristiana cuando los cristianos que estén en ella lleven el mensaje de amor a la misma y hagan que las estructuras de este mundo faciliten el amor entre los hombres. Como dice el concilio, nuestra misión es que *saneemos,* desde dentro, todas las estructuras y ambientes de este mundo y así haremos que sean más justas, más libres, más de acuerdo con la dignidad del hombre, etc., aunque la realicemos en organizaciones puramente profanas en lo exterior.

Pregunta:

¿No cree que la Iglesia, en la situación actual, deberá enmendar ciertos dogmas para poder entablar un diálogo con la postura racional?

Respuesta:

Contesto como católico convencido. No creo que nosotros tengamos que cambiar ningún dogma para acoplarnos a una racionalidad respetuosa de los auténticos valores del espíritu. Quien no sea católico no lo verá así: yo creo que él está equivocado porque

a mí la Iglesia no me impide ser esencialmente esta realidad que yo llevo en mi propio ser. Ahora bien, otra cosa muy distinta es que tengamos que confesar que hay muchas cosas que a veces se llaman enseñanzas de la Iglesia que no son permanentes ni obligadas para un cristiano. Ante ello, un cristiano tiene que hacer lo que decía Charles Moeller en las declaraciones que hizo al P. Arias: que hoy en día, a causa de los fallos del testimonio de los cristianos, es difícil saber dónde está el catolicismo, y para aclarar esta cuestión son necesarios estudio y reflexión, porque muchas veces decimos que una cosa es obligatoria en la Iglesia y no lo es, y eso produce como reacción un impedimento en los demás. Pero voy a leerle a usted los textos conciliares para que comprenda bien el sentido mismo del concilio en este ejercicio racional. Dice esto: "Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no haber comprendido suficientemente el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, no han faltado algunas veces entre los propios cristianos, actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a creer que la fe y la ciencia se oponen mutuamente": Y luego, en el mismo esquema de Iglesia y mundo, en la parte dedicada a la cultura, habla de la necesidad de una justa libertad para que la cultura se desarrolle, porque existe una autonomía legítima de la cultura humana y debemos nosotros buscar libremente la verdad y exponer y divulgar nuestra opinión y cultivar cualquier forma de arte, y ser finalmente informados con verdad de los acontecimientos públicos. Yo creo que este programa que la Iglesia expone es un programa que a los cristianos nos satisface; aunque quizás no satisfaga a todos los no cristianos. Recuerde usted tantos y tantos conflictos que se han producido: el evolucionismo, el de la generación espontánea, etc., como si esos fueran unos conflictos que se producían entre ciencia y religión, como si la religión nos enseñara algo del evolucionismo, o de cualquier otra materia puramente científica. La religión lo único que hace es manifestar los principios fundamentales sobre los valores del hombre.

7

El hombre religado a Dios

Prof. Dr. Miguel Cruz Hernández

Catedrático de la universidad de Salamanca

Un análisis sociológico del mundo actual muestra la real existencia, justificada o no, del hecho del ateísmo, pero igualmente enseña también la no menos real existencia del hecho religioso. El análisis sociológico, psicológico y científico muestra una múltiple fenomenología que descubre raíces muy profundas del ateísmo. El análisis de los resultados de la ciencia, de la meditación sobre los principios fundamentales que informan la ideología del hombre actual y el resultado del análisis político de la sociedad actual, sea capitalista o marxista, nos trazan las coordenadas de la real existencia del ateísmo. Si quisiéramos matematizar el resultado —como hoy es de uso entre científicos y entre aficionados—, tendríamos la curva de la creciente presencia del hecho ateo, que representaría su realidad formal.

Ahora bien, tan real como este hecho es el de la presencia del fenómeno religioso. También, se piense como se piense, ya se trate de un creyente como el que escribe o por el contrario tuviera que hacer esta afirmación un incrédulo, el hecho religioso es una realidad y en su múltiple manifestación recibe también la presentación de hecho sociológico susceptible de ser sometido al cálculo estadístico y reflejado en una curva parabólica. Si aceptamos la matematización típica del conocimiento científico, que considera que la realidad tiene una estructura formal parabólica, tendremos dos curvas paralelas, pero de un significado formal idéntico.

Presentadas las cosas así, el punto de partida para comprender esta realidad no es la dialéctica, atea o religiosa, de someter a la religión o al ateísmo, respectivamente,

a una crítica material de sus respectivos contenidos, ya que en ese caso no sólo podríamos incurrir en un planteamiento formal erróneo, pues partiríamos de categorías que tendrían valor para unos, pero no para otros, sino que además no podríamos alcanzar la raíz más profunda de esta radical situación que intentamos desentrañar.

Por tanto, tenemos que partir de algo que de algún modo pueda incluir a ambas posiciones. Y ese punto común es que el hecho religioso que vamos a estudiar ahora, como antes el hecho ateo, es algo que afecta a la totalidad del hombre. Constituye, por tanto, una actitud típicamente humana, o sea, personal. El hombre es un ser vivo más, todo lo evolucionado o desarrollado que queramos, pero sin que en su origen se presente ninguna novedad biológica fundamental que pueda distinguirlo intrínseca o extrínsecamente del resto de los seres vivos. Lo que va a diferenciarlo del resto de los vivientes no es su novedad de origen y presentación, sino su radical singularidad de conducta.

El hombre posee, sin duda alguna, las tres notas esenciales que pueden predicarse de todo ser vivo, desde los genes y los virus a los primates: la suscitación, la habitud y la estructura elástica, según la terminología de Zubiri. Indudablemente el análisis de la vida humana muestra que estas tres notas —cuya modalidad no podemos analizar ahora—, convienen plenamente al hombre; y pudiera pensarse que en el hombre sólo existe entonces un *más,* extraordinariamente grande si lo comparamos con una ameba, menos grande si lo relacionamos con un mono antropoide. Y como no cabe pensar que todos los seres vivos posean una sola habitud, y el hombre vaya a poseer dos, hay que aceptar que la habitud peculiar del hombre, y por ende unitaria, es la inteligencia sentiente, por la cual lo que para los demás seres vivos se presenta como estricto medio, en el hombre se constituye como realidad. Como la psicología ha demostrado ampliamente, lo que se presenta al hombre en una percepción, o lo que sabemos del hombre por una conducta, no es la suma total de las cualidades

reales recibidas por los órganos de los sentidos, sino la real impresión de cualidad. La inteligencia, por tanto, no es nada que una, nada que analice, ni agregue, ni quite nada a otras funciones humanas; es el modo natural de la unidad de nuestra habitud, que se expresa mediante la vivencia del mundo en torno, no como un medio, sino como una realidad. El uso de nuestra inteligencia, vertida fundamentalmente hacia la realidad, nos permite una implantación en las cosas, no como simples estímulos, sino como realidad subsistente en el ámbito de la inteligibilidad. Esto hace que el hombre posea una liberación del estímulo radicalmente diferente de la que se produce en los restantes seres vivos; y lleva aparejada la aparición de algo típicamente humano: la intimidad. Por esto el hombre no es una realidad más, entre otras realidades, sino el ser implantado en la realidad mediante la ejecución de actos personales. Y aunque en esta radical acción puede distinguirse al que ejecuta, de la acción realizada, nunca se pierde su unidad, en tanto que el sujeto ejecutante queda afectado por el acto realizado.

Esta singular situación del hombre constituye la peculiar sustantividad humana, que conduce a una mayor independencia respecto de las cosas, en tanto que nuestra actividad, no sólo está condicionada por dichas cosas, sino también por la posición del hombre respecto a aquéllas. En este sentido cabe la comisión de ciertos actos típicos del hombre, que son los que pudiéramos llamar libres. Naturalmente una libertad dentro de la posibilidad, que es la típicamente humana, no una libertad absoluta, como la que los teólogos predican de Dios. Por tanto, "la libertad es la determinación de un acto por razón de la realidad querida"; y esta libertad así concebida es estricta consecuencia de la unidad estructural del hombre, cuya esencia es ser corporeidad anímica y cuya sustantividad es ser intelectiva, o sea, abierta a la realidad y, por tanto, persona. Este término, que tanto ha dado que hablar, se limita a ser, nada más y nada menos, que el carácter de la sustantividad humana.

Por tanto, la realidad, queramos o no, nos configura y en ella está apoyado el hombre de un triple modo: 1.°, en tanto se nos presenta como una ultimidad a la cual nos remitimos siempre, lo sepamos o no. Pensemos en las constantes invocaciones que hacemos a realidades más o menos hipotéticas, al intento de atenernos a una supuesta escueta realidad, etc., aunque muchas veces se trate, sepámoslo o no, de simples sofismas; 2.°, en tanto posibilita el que seamos personas; es decir: que tengamos esa apertura a que nos referimos antes, y no seamos meros individuos; y 3.°, en cuanto nos obliga a realizarnos. Esta versión de la realidad como ultimidad posibilitante de nuestro peculiar modo de ser e imponente de nuestra realización personal, es a lo que ha llamado Zubiri, desde hace más de treinta años, *religación,* término que, a Dios gracias, hoy entra ya hasta por las estrechas puertas de nuestra teología.

Concebida de este modo la peculiaridad humana, todo hombre es ser religado, incluso en la hipótesis atea. Y no hay que entender esta afirmación en el sentido de un vago irenismo, al estilo del famoso chiste conciliar que designaba a Satanás como *il povero angelo separato.* Se trata de que el hombre, por el simple hecho de serlo, está religado con la realidad como ultimidad, o sea, que está comprometido de un modo fundamental con ella. La hipótesis atea o la hipótesis religiosa coinciden en este punto, aunque se separen a la hora de entender lo que sea la realidad como ultimidad. Pero ningún hombre que no sea un *insipiens,* como dijo san Anselmo —o sea que no comprenda lo que dice—, puede negar esta religación.

Ahora bien, si tomamos a la realidad en la unidad de esos tres momentos fundamentales a que antes nos referíamos —como ultimidad, como posibilitadora de nuestra personeidad, y como imponente de nuestra realización personal— se nos presenta un nuevo y radical modo, a saber: la realidad es el poder de lo real. La hipótesis atea realiza en este punto una reducción fenomenológica radical pero contradictoria, ya que reduce este poder de lo real a la causación material; y no confiere a esta causación material

lo que en derecho le correspondería en ese caso, y es el constituir por sí sola la deidad. A partir de este momento el ateísmo es inconsecuente, porque no se atreve a proclamar a la causación material como Dios. Ahora bien, que sea inconsecuente no quiere decir que pierda por ello su religación fundamental. Y de aquí que ésta pueda darse en la hipótesis atea, y que el ateo pueda realizar los valores inherentes al poder de lo real. No se trata, pues, de que el ateísmo sea la religación auténtica, pero sí de que es una auténtica religación y no una estricta superchería.

Sin embargo, si analizamos el carácter esencial del poder de lo real, éste escapa al estricto ámbito de la causación material y es otra cosa radicalmente diferente. Es, ante todo, lo que Zubiri llama la deidad. Y la realidad se nos presenta, más allá de la esfera de la estricta causación, como un poder fundamentante último, posibilitante e impositivo, o sea definitivamente radical. Es esto lo que no puede negar ni el ateo ni el creyente, salvo que nieguen la realidad. En este sentido la religación pertenece a la estructura misma de la índole personal del ser del hombre, la esencia del ser hombre. Y esto, no en el sentido de la hipotética religión natural —que jamás ha podido ser probada históricamente y que es un estricto resultado científico de unos supuestos doctrinales—, sino en el de ser un sustrato natural, y por tanto físico, tanto del estricto ateísmo, como de todas las concretas religiones positivas, que son las únicas verificables históricamente. El misterio de la deidad, por tanto, está presente en la prepotencia de lo real, de un modo radical y originario, que puede interpretarse, y de hecho se ha interpretado, de múltiples modos, pero que no puede negarse. El carácter *natural,* si así queremos llamarlo, aunque en lenguaje estricto lo que tendríamos que llamarlo es *físico,* de la religación, hace que ésta afecte al hombre entero y a las cosas, no como tales entes singulares, sino como mundo, o sea, como ámbito de realidad. La religión en este sentido representa la objetivación de la religación, lo que sucede de un modo harto complejo y que sólo en una filosofía de las religiones po-

dría analizarse. Lo que nos importa ahora es el carácter absoluto del hecho de la religación. Ser hombre es ser religado. Ahora bien, ser religado no es todavía ser religioso; pero sí estar remitido a la deidad, se la conozca o no, se reconozca o no esta situación o se destruya dialécticamente esta relación, como sucede con el ateísmo.

La religación religa al hombre entero y como pudiéramos decir que uno de los constitutivos del hombre es el espíritu objetivo que forma su mundo social, la religación también afecta al espíritu objetivo. Esta dimensión objetiva tiene un carácter especial y es que cada persona está afectada por la presencia de los otros, como personas. La religión, por tanto, es la objetivación de la religación en sus dos vertientes: la individual, que es como vive el hombre lo religioso, dentro del espíritu objetivo, y lo que Zubiri llama "cuerpo de religión", encarnado en dicho espíritu. Al objetivarse la religación, es decir, al hacerse religión la deidad como poder fundamentante último, posibilitante e imponente, da origen a una teo-cosmología, una eclesiología y una soteriología que pertenecen también a la meditación filosófica sobre la religión y sobre la historia de las religiones, en la que aquí no podemos entrar.

Pero lo que sí nos importa, porque ello va a incidir en el primer punto, en el subjetivo, en el del hombre concreto, es la presentación histórica de la deidad, que no sólo para el estudioso, sino incluso para el hombre medio actual muestra una pluralidad de cauces. Y no se trata de que estos cauces presenten una modalidad típica por el modo de acceder a la deidad, como luego veremos, sino que además presenta la doble perspectiva de una presentación histórica extrínseca, y un carácter de intrínseca historicidad. Al no poder entrar en el análisis de este tema, bastará con que recordemos que Buda, Moisés, Jesús o Mahoma pertenecieron a un momento histórico determinado y tuvieron plena conciencia de ello. Más aún, las religiones concretas tienen conciencia de esta situación y hasta explican y dan razón de ella. Por no salirnos del campo más cercano a nosotros, recordemos los textos del *Génesis,* las palabras de

Jesús, la doctrina paulina sobre el *pleroma* o la distinción alcoránica entre la *Chahiliyya* y el *Islam.* Para un creyente no hay duda alguna de que Dios pudo haber establecido la religión de una vez para siempre y de un solo golpe, o sea, convertir *a nativitate* la religación en religión; pero tampoco la hay de que no fue así y de que se verificó en el tiempo. Para un cristiano, Jesús pudo encarnar un instante después del pecado de Adán y de la promesa de la redención por el Padre, pero no menos cierto es que se encarnó de María la Virgen, esposa de José el carpintero y que nació en tiempos de Tiberio.

La multiplicidad de los cauces de la religión, o sea la múltiple proyección de la religación en distintas religiones, y aun en estricto ateísmo, no es sólo un hecho *escandaloso,* es una realidad histórica que siempre ha preocupado al hombre y que éste ha tendido a explicar de diferentes modos bien conocidos. Indudablemente y por las múltiples relaciones que establecemos entre el hombre y la realidad, al enriquecimiento de la realidad ha correspondido un cierto desarrollo de la deidad para el hombre, no naturalmente de Dios en sí. Esto no quiere decir que todas las religiones sean la verdadera, o que lo fuesen sólo en un momento histórico; ni siquiera que pueda haber una religión definitiva, como resultado evolutivo final, sino que todos estos cauces suponen una religión auténtica; y que todas las religiones así entendidas no son "*la* religión verdadera", pero sí "verdaderas" religiones y no estrictas supercherías o deformaciones. Por cualquiera de las tres vías por las que, según Zubiri, se puede acceder a la divinidad, diversificación (politeísmo), inmanencia (panteísmo) y trascendencia (monoteísmo), se alcanza el poder de la deidad. Más aún, si pudiéramos hacer ahora una investigación histórica, nos daría como resultado que estos tres tipos de concreción religiosa de la religación están basados en dimensiones auténticas de la realidad. Así, en primer lugar, la vivencia de la complejidad del poder de lo real ha dado lugar a una deidad compleja, con dioses superiores e inferiores, como en el politeísmo. En el segundo, la relación del poder de la

realidad en cuanto a la realidad concreta y en cuanto al mundo, es la causa de la vía de la inmanencia, o sea, del panteísmo. Y en tercer lugar, y finalmente, la vivencia de que el poder de lo real envía más allá de la estricta realidad, abre la vía a la divinidad como poder trascendente.

Hemos adquirido así, de este modo, dos principios fundamentales. El primero de ellos es que la estricta realidad humana lo es en aquella triple relación con el mundo como realidad y, por tanto, lo sustantivo del hombre consiste en tener que realizarse como persona. Es por esto por lo que el hombre, lo sepa o no, lo quiera o no, lo sepa o no la sociedad en que está inserto, y lo quiera o no ésta, tiene forzosamente que hacerse a sí mismo. En este hacerse no hay una simple obligación de existencia, sino una religación con la realidad como ultimidad fundamentante, que es lo que nos hace existir como tales hombres. El segundo es que la religación es constitutiva de la existencia humana, lo aceptemos o incluso lo rechazamos; y nuestra existencia está religada, no tanto por su proyección, como por su raíz. La religación, pues, es una dimensión formalmente constitutiva de la vida humana. Si queremos decirlo en la terminología clásica, la religación sería nuestro auténtico constitutivo formal; pero un constitutivo formal que alcanza también a todas las cosas, puesto que el existir humano es *existir con.* Y en este sentido lo que religa al hombre religa también al mundo entero. A este poder de aquella triple dimensión de la realidad que antes señalábamos, y que religa, es a lo que hemos llamado deidad. Y esta deidad, en su proyección a través de esas tres vías que hemos indicado, es lo que se constituye para nosotros, *quod ad nos,* no *quod a se,* en Dios. Así, pues, el hombre no es que tenga que tener o no tener religión, es que consiste constitutivamente en religación; y, o resuelve a ésta por una vía dialéctica negativa en el ateísmo, o por el contrario, tiene que consistir en religión. Por esto, no sólo los análisis histórico-sociológicos demuestran la existencia de distintas vías de acceso a la divinidad, sino que aquéllas son una consecuencia de cómo se accede a ella.

El carácter histórico, extrínseco e intrínseco, de la religación como tal y de su concreción en religión determinada, es además y nada menos que la gran base fundamental, desde el punto de vista filosófico —prescindiendo ahora de todos los problemas teológicos y pastorales—, de los principios de la actual corriente ecumenista y también del derecho a la libertad religiosa. En uno y otro caso no se apunta hoy a una estricta tolerancia, a un presunto mal menor, sino a un derecho constitutivo y fundamental; y no de tipo subjetivo, como han entendido entre nosotros incluso muy agudos teólogos, sino objetivo, por nacer de ciertas cualidades inherentes a la triple dimensión de la realidad.

Pudiera parecer que de este modo se alcanza la explicación del universal fenómeno de la religación, y de la concreción de ésta en una religión concreta, a base de un relativismo religioso absoluto. Nada, sin embargo, más erróneo ni más encontrado con la concepción del hombre y de la realidad de que hemos partido. Lo que sucede es que la determinación de la concreción de la religación del hombre con la deidad en una religión y, por tanto, su acceso a Dios, es un segundo problema de índole gnosológica, que plantea la cuestión de qué sea la verdad religiosa y cuál sea el acto en que acontece, para lo cual he de remitirme a la tercera de las lecciones que el año pasado dio Xavier Zubiri sobre *El problema filosófico de la historia de las religiones.* La verdad en sí es la simple actualidad de la realidad en la inteligencia y recae, por tanto, exclusivamente en el carácter de realidad que poseen las cosas. La verdad religiosa, en tanto que estricta verdad religiosa, recae sobre el poder de la deidad que reside en las cosas, que son las que nos permiten acceder a aquella triple dimensión de la realidad. Pero la forma de estar presente la deidad en las cosas, no es la simple actualidad en las cosas. Por tanto, no puede inteligirse como lo que se tiene delante, sino que es el *misterio* quien nos lleva hacia la divinidad. Por esto decía Zubiri que la verdad religiosa es una verdad itinerante en el acto en que acontece. Esta verdad religiosa en el espíritu

humano, no es acto de entender, es acto de fe. Y no recae, por tanto, directamente sobre la divinidad, sino sobre el tipo de camino por el que el hombre accede a la divinidad. Si queremos, pues, ver la verdad en su vertiente de actualización, diríamos que no es la actualidad en acto, ni lo que aprehendemos por ese acto, sino que es la actualidad de una vía. Por esto, el acto de fe, que no es una pura intelección, afecta sin embargo al ámbito de lo razonable. Es una opción del hombre entero por una vía por la cual accede a la divinidad; no es el resultado de una búsqueda ni de una elección, sino que es la opción razonable y normal que tiene que hacer el hombre al entregarse a una vía. Y, claro está, el riesgo es cierto, porque acaso sea la única que tenga ante sus ojos, lo que supone consecuencias teológicas indudables y harto actuales. En ese momento de opción inquebrantable, el hombre accede a la divinidad, y entonces queda poseído por aquélla. No se trata, pues, del *rationabile obsequium,* del que hablan los teólogos; es algo más; es la posibilidad de que pueda darse ese *rationabile obsequium.* Y aquí reside la diversificación de caminos que establece la radical separación entre el hombre ateo y el hombre religioso. Es, por ejemplo, la antítesis entre la actitud de Cristo cuando dijo: *Yo soy el camino, la verdad y la vida,* y la de Pilatos cuando pregunta: *¿Qué es la verdad?* Las dos actitudes religan igualmente con Dios, pero mientras la primera, al aceptar la verdad itinerante, concluye en la religión y en la religión verdadera, y accede positivamente a Dios; la segunda es interrogación que no desea respuesta, que desea permanecer sin itinerar, sin caminar y, por tanto, que sólo religa a Dios por vía negativa, por el vacío de Dios; porque de todos modos no puede escapar a la deidad en cuanto es el poder de la realidad. Pero la estructura misma del hombre enseña el camino a cuyo final, tan próximo en sus raíces, aparece Dios como fundamento del hombre, y en cuyo radical acto gnosológico, el acto de fe, aparece una temática que conduce al encuentro definitivo de la realidad del hombre en la realidad divina: o sea, lo que para nosotros representa Cristo.

COLOQUIO

Pregunta:

¿Hasta qué punto las estructuras, la situación socio-política nacional e internacional pueden condicionar la religación del hombre con Dios, la adscripción a uno u otro tipo de religión, el acceso a un falso o verdadero conocimiento de Dios?

Respuesta:

Hay que reconocer, en efecto, que todas las estructuras, desde esa fundamental en que nos educamos: la del ambiente familiar y social, condicionan, si no de un modo absoluto, sí de forma importante la vía de acceso a la divinidad. Así, en concreto, dentro de la sociedad en que vivimos en Salamanca es más fácil ascender a Dios por vía católica, que por vía musulmana. Pero, en virtud de la libertad que el hombre posee, no puede decirse que se halle absolutamente determinado para llegar a una manera concreta de concebir la deidad.

Pregunta:

En el análisis existencial del hombre se descubre que la deidad es una parte constitutiva del mismo. En un segundo estadio se afirma que la deidad no es sólo subjetiva, sino que tiene un carácter objetivo propio independiente y que llamamos divinidad. ¿Qué nos autoriza a dar este salto de la deidad a la divinidad?

Respuesta:

La deidad es el poder de lo real que va más allá de la simple realidad. La deidad la ve el hombre como una cosa hacia lo que va, como un dentro de la realidad, que es un "allende" la realidad; esa dimensión de la realidad como "allende" es la deidad, el poder de lo real. Esto nos da una idea vaga de Dios, aunque no sea del Dios del que tengo otra idea por otras razones totalmente distintas.

¿Cómo convertir la deidad en divinidad? El paso se realiza por una vía de acceso. No por una demostración del tipo de las que aparecen en el pensamiento de la escolástica, sobre todo en el de los Tomistas, como causa primera, porque para este paso habría un argumento que oponer: el salto ontológico desde el plano existencial hasta el plano objetivo —Dios como realidad que está más allá y que mueve a las otras realidades, a las cosas: es la demostración de las tres primeras vías de santo Tomás—, sino que Dios está fuera de la realidad y no es una realidad mayor que otra, sino una raíz. Para llegar a ella, yo parto de una realidad que es la de ser hombre, que necesita como postulado un apoyo fuera de sí, apoyo que se consigue por una especie de camino, de ascenso, no por una prueba del tipo de las teleológicas.

Pregunta:

Si Dios está fuera de las cosas y nosotros estamos religados a las cosas, ¿cómo podemos, a base de esta religación del hombre con las cosas, llegar al concepto de la deidad?

Respuesta:

Pues, precisamente, porque el concepto de la deidad es exclusivamente el poder de la realidad que obliga al hombre a hacerse a sí mismo.

Pregunta:

¿Cómo puede el hombre, siendo él mismo una cosa, lograr ese dominio sobre ellas que le permita "hacerse a sí mismo"?

Respuesta:

Existe el conjunto de las cosas y el hombre está allí no como una cosa más, sino como un ser que para realizarse ha de utilizar todas esas cosas, como dicen los existencialistas, aunque yo no he partido de esa hipótesis, ni siquiera de una filosofía existentiva, sino de la posición de Zubiri. Pues bien, el hombre al descubrir esas cosas no las descubre como entes singulares, sino como un conjunto encadenado de causas, encontrando que hay una gran causación, estudiada por la vía natural, física y material. Recuerden ustedes que dije: "no hay más causación que esta material"; entonces hay un tipo de creencia o de no creencia. La causación

material es la causación única, es la que explica todo el cosmos físico; y así el poder de la realidad no es más que el poder de la causación material; pero, entonces, en la concepción antes expuesta, realiza el "hacia" y el "dentro" de las cosas, el "allende".

Pregunta:

Si puede el hombre realizarse en todas las religiones, todas le serán indiferentes y no podremos hablar de verdaderas y falsas.

Respuesta:

En cuanto a individuo concreto sí; y, precisamente por ello, ya he apuntado, para no quedarme totalmente en abstracto, la relación que tenía esto con el problema de la libertad religiosa. Es decir no se trata sólo de un Dios subjetivo sino también objetivo. ¿Por qué cree usted, si no fuera por esto, que algunos de los cristianos nos salvaríamos? Pero también se han salvado muchos de los musulmanes y gentiles, porque ellos están realizando verdadera religión; el problema de *verdadera religión* es, por tanto, problema de autenticidad religiosa que escapa totalmente del tema y del ciclo. Pero, en cambio, el problema de la religión, sí se da en cada hombre religioso concreto. Como puede verse con un ejemplo que no es mío y que Zubiri exponía el año pasado.

Aquel antepasado nuestro que creía que la deidad era la luna, o sea que residía en las deidades astrales, y creía que el poder de la realidad estaba en la luna y con su realización del culto astral se realizaba, ese hombre tenía una verdadera religión en el plan práctico, estaba justificado y podía merecer todo lo que sea, podía recibir en esta vida, por ejemplo, las gracias. Dios puede regalar a otras religiones las gracias que da a la nuestra. Carismas, por ejemplo, puede haberlos lo mismo en el Islam que en el cristianismo.

Pregunta:

Luego, ¿no es absurdo que los católicos digamos que nuestra religión es la *única* verdadera?

Respuesta:

Indudablemente lo es, en ese sentido. Habrá que ver qué caracteres ha de tener una religión para que sea la religión verdadera, es decir qué le exigimos. Téngase en cuenta lo que he dicho sobre el movimiento ecuménico, que nos compromete a realizar entre todos un mundo mejor y no exclusivamente entre los católicos o los cristianos; sino entre todos, incluso los ateos.

Pregunta:

Desde el punto de vista de la mera fenomenología parece que la dialéctica marxista tiene razón, pues este método de análisis solamente nos habla de factores económicos.

Respuesta:

Ese es el problema fundamental de todo un tipo de dialéctica que es el tipo de la dialéctica del materialismo ateo. El análisis de una realidad fenomenológica, entendida en sentido estricto, nos muestra un hecho fundamental, en este caso qué es el hombre. El hombre tiene una corporalidad de tipo material, igual que todas las cosas, pero en esta materialidad hay algo que no es reductible a esa simple materia, y es nuestra inteligencia capaz de sentir; y, basado en ello, considero que no es suficiente la explicación puramente mecanicista, sino que necesito otra que, al no residir en la estructura de esa materia, tiene que estar "allende" de esa materia.

Pregunta:

Entonces, ¿qué función tienen las "vías" de santo Tomás?

Respuesta:

Las cinco vías es una sola prueba para mostrar la existencia de Dios, que tiene esas cinco vías, basadas en una concepción filosófica determinada, que yo llamo el aristotelismo mitigado. ¿Prueba esto o no prueba? Yo hago unas reservas fundamentales porque no van más allá del ser, que está en el mismo plano que nosotros, y por tanto, no alcanzan una probación, desde los actuales conocimientos científicos, absoluta.

Pregunta:

¿Cree usted que se puede alcanzar la divinidad en los diversos sistemas filosóficos?

Respuesta:

Expresé que, según Zubiri, hay tres vías para acceder a la divinidad: vía de la diversificación, el politeísmo; vía de la inmanencia, el panteísmo; vía de la trascendencia, el monoteísmo. Y que según él se alcanza el poder de la deidad. Si pudiéramos hacer una investigación histórica nos daría como resultado que estos tipos de concreción religiosa de la religión están basados en dimensiones auténticas de la realidad. Así, en primer lugar, la vivencia de la complejidad del poder de lo real ha dado lugar a una deidad compleja con dioses superiores e inferiores, como el politeísmo; en él, el sol, la tierra, etc., todos los mitos del politeísmo, tanto el clásico como el oriental, son divinizaciones de estas potencialidades tan complejas de las fuerzas naturales que ellos veían así. Nosotros las resolvemos con un solo tipo de causación material. En el segundo caso, la relación del poder de la realidad en cuanto a la realidad concreta y en cuanto al mundo, ¿dónde está? En el mundo. Esta es la vía de la inmanencia. Así, a partir del siglo VI a. J. C., hay casos ya de panteísmo verdadero. Entonces, ¿qué han visto ahí? Que la complejidad de lo real es muy grande, pero apunta siempre a una sola fuerza; luego todo esto que vemos ahí será la fuerza, será Dios. Si Dios es aquello que nos da la fuerza para hacernos a nosotros y para que se haga el mundo, entonces yo veo que tengo ahí un mundo que da origen a seres muy diversos: animales, vegetales, astros, etc..., eso será Dios y si quiero religarme con Dios tengo que religarme con eso. Y en el caso tercero, la vivencia de que el poder de lo real nos deja como insatisfechos y nos envía más allá de la realidad, es la vía de la trascendencia, es decir va más allá de causas materiales. No niego, con todo, la hipótesis de que muchos hombres puedan quedar sólo en la causación material.

Pregunta:

No veo la razón por qué de esa trascendencia no se llega en igualdad de circunstancias a un politeísmo o un monoteísmo.

Respuesta:

En cierto sentido el panteísmo es un monoteísmo, sólo hay uno, Dios es uno, todo ese cosmos es Dios, o sea ahí se alcanza ya que sólo haya un Dios. En el caso de la trascendencia, el salto que hay es que ese Dios no es el mundo, pero es un solo Dios, porque si fueran varios, éstos ¿en qué relación quedarían con el primero, si todos eran absolutos? ¿Cómo distinguiríamos unos de otros? Y si los otros no eran absolutos, entonces no eran dioses sino seres inferiores dependientes de ese Dios.



8

Persona humana y Tú absoluto

Dialéctica de la religación y el encuentro con Dios

Prof. Dr. Marcelino Legido

Profesor de la universidad de Salamanca

ESTAMOS reunidos esta tarde para reflexionar y dialogar juntos sobre el problema de Dios. Nos hemos reunido hombres que adoptamos frente a este problema posturas distintas. Nuestro propósito debe ser dialogar sin apasionamiento, pero con toda la energía y lucidez de nuestro pensamiento. Buscar la verdad en la amistad. Pero antes de ocuparnos de este problema necesitamos plantear su punto de partida y su método.

1. *Punto de partida*

Vamos a entrar en nosotros mismos para analizar nuestra circunstancia personal e histórica. Este análisis nos permitirá adoptar el punto de partida.

La circunstancia personal

En primer lugar nuestra circunstancia personal. El problema lo tengo que plantear yo. Lo plantea en este caso un creyente. Pero el creyente, ¿no tiene ya resuelto definitivamente el problema de Dios? ¿No adopta una postura de superioridad frente al ateo? ¿No le guía una actitud apologética y proselitista? Por tanto, ¿no estará ya viciado en la raíz su planteamiento del problema y su diálogo sobre él? Conviene que seamos plenamente conscientes de esta circunstancia personal, para excluir cuidadosamente toda falta de autenticidad.

Si el cristiano de hoy quiere de verdad participar en la construcción del mundo con todos los hombres de buena

voluntad, debe interiorizar en sí mismo la muerte de Dios, el ateísmo. A través del diálogo con los otros hombres, compañeros suyos, que no pueden aceptar la realidad de lo absoluto, tiene que experimentar el silencio de Dios. Y también a través del diálogo consigo mismo, puesto que experimentamos la incertidumbre y el riesgo de la incredulidad, que arraigan en la existencia humana. En nosotros mismos hay en cierto modo un incrédulo. El creyente y el ateo dialogan a veces en nosotros. No es tan difícil, por tanto, interiorizar el silencio de Dios.

Esta postura hará posible que vayamos al diálogo en el mismo plano, de hombre a hombre, con la sola fuerza del pensamiento. Y nos permitirá emprender una tarea puramente filosófica: buscar a Dios desde la inteligencia. Ni más, ni menos. Situados en el punto de partida común a todo hombre. Corramos todos este riesgo. Ni por parte mía ni por parte de ustedes hagamos alusión alguna a la fe. Y si hubiera alguna palabra que la aludiera, la entenderíamos en un sentido puramente humano. Al tomar conciencia de mi circunstancia personal de creyente, la tomamos para excluir la fe en el planteamiento y para reflexionar únicamente con la fuerza de la inteligencia. Este es nuestro exclusivo punto de partida.

La circunstancia histórica

Importa también tomar conciencia de la propia circunstancia histórica. Somos hombres inmersos en la crisis de nuestro tiempo, en la que está acabando la época moderna y se abre una nueva etapa de la historia. La crisis afecta a la imagen del mundo, a la estructura social, a la idea de Dios y hasta la misma existencia humana. En tales situaciones el hombre debe entrar en sí mismo y replantearse su realidad entera: qué es ser *hombre;* qué es ser-en-el-*mundo*; qué es ser-con-*los-otros*; qué es ser-para-*Dios*. Porque el hombre está irremisiblemente impulsado a hacerse como hombre nuevo, en un mundo nuevo y en una sociedad nueva. Por la conciencia histórica de nuestro tiempo nos encontramos instalados en el hombre como centro de la realidad. En él adquiere sentido el planteamiento de todo problema, incluso el de Dios. Desde él, luchan hoy muchos pensadores por esclarecer la pregunta por la trascendencia. Necesitamos bajar al terreno de la existencia humana, para compartir allí las luchas con el problema de Dios. Veamos las principales respuestas.

Negación del problema

El pensamiento neopositivista *niega el problema de Dios.* "Dios no se revela en el mundo", decía Wittgenstein. El mundo es todo lo que acaece, la totalidad de los hechos (Tatsachen), en su aspecto observable. Nosotros nos hacemos "figuras" (Bilder) de los hechos; les traducimos al pensamiento y al lenguaje. Más allá del horizonte de mi visión, reflejado en mi lenguaje, no puedo decir nada. Dios no es un hecho que se me ofrezca en el marco de este horizonte. "De lo que no se puede hablar, mejor es callarse". El neopositivismo, en general, niega el problema de Dios, no por querer prescindir de él, sino por querer limitarse modestamente al mundo de lo verificable. *Desde el conocimiento humano* se deshace el problema de Dios como problema.

Solución negativa

Por varios caminos se llega hoy a una *solución negativa. Desde la realidad del hombre libre,* dice Sartre, se hace imposible la realidad de Dios. En medio del mundo, de las cosas que son "en-sí", sin intimidad ni alteridad, emerge el hombre como un vacío de la solidez mundana. Un ser "para-sí" en la conciencia y en la libertad. "La libertad no es *un* ser; es el ser del hombre". La libertad que se hace arrancándose hacia el futuro, creándose en cada instante, no puede tener la firmeza y la solidez del "ser-en-sí". Esa

sería la realidad de Dios. Pero se trata de algo contradictorio. No puede en modo alguno la libertad compenetrarse, confundirse con la firmeza y necesidad del en sí. "Si Dios existe, el hombre no existe y si el hombre existe, Dios no existe". Sólo hay tierra. El hombre libre excluye de suyo la realidad de lo absoluto.

El marxismo da también una solución negativa. En medio de un mundo autónomo, en evolución progresiva, está inserto el hombre. El hombre es constitutivamente obrero, constructor de sí mismo por el trabajo. "El obrero lo crea todo... crea incluso al hombre". Trabajando edifica el mundo, constituye la comunidad y se realiza a sí mismo. Pero esta tarea de su realización integral está detenida por haberse enajenado. El hombre ha caído en las redes de la alienación económica, social, política y religiosa. Pero si quiere empeñarse seriamente en su realización, debe enfrentarse con el hecho religioso. Sociológicamente Dios justifica la situación de alienación, asegurando el poder de la explotación y consolando el dolor del explotado. "Es opio del pueblo". Metafísicamente Dios, al religar a sí al hombre, lo debilita y lo detiene en la marcha prometeica de hacerse a sí mismo. *Desde la realización integral del hombre* debe excluirse también la realidad de Dios.

Solución inaccesible

Partiendo del hombre algunos pensadores creen poder constatar que el problema de Dios tiene una *solución inaccesible*. Heidegger, por ejemplo, ve al hombre en una vinculación constitutiva al mundo. En medio de él se mueve entre su proyecto y la condición fáctica en la que se encuentra. Pero al adentrarnos más en su constitución descubrimos que lo más originario en él es su finitud, implantada en la existencia, avocada a la muerte, distendida en el tiempo. En medio del tiempo se abre el horizonte del ser. El hombre viene del ser y va al ser. Algunos han querido resolver la incógnita heideggeriana del ser, hablando

de "Dios a la vista". Pero este ser no es otra cosa que el mundo en su proceso de despliegue y repliegue. El hombre brota del mundo y se abre al mundo. Dios es inaccesible en el horizonte abierto *desde la finitud humana.*

Dios es ciertamente inaccesible a la razón, dirá Unamuno, pero se alcanza con la fuerza del corazón. Para él, el hombre es también una realidad finita, amenazada por el riesgo de la nada. Pero en el fluir inconsistente de su historia experimenta el hambre de ser. "¡Ser, ser siempre, ser sin término! ¡Hambre de Dios!" En la raíz de su ser el hombre experimenta al tiempo la finitud, el riesgo de la nada, y el conato de ser, el hambre de ser todo. A esta inquietud ontológica encuentra en sí mismo una doble respuesta. La razón disuelve el horizonte del problema dándonos tan sólo una idea de Dios, que no despeja su incógnita. El corazón, que sintoniza más con la vida, puede creer y descubrir al Dios que "sobre-existe y está sustentando nuestra existencia, existiéndonos". Acceso agónico, nacido del fondo del abismo humano, donde se abrazan trágicamente el corazón creyente y la razón atea. *Desde la finitud humana,* Dios es, por tanto, inaccesible a la razón, pero accesible al corazón.

Solución positiva

Para Zubiri, en cambio, *desde la existencia personal y libre del hombre*, se muestra la realidad fundante de Dios. El hombre es una realidad personal. Las demás cosas tienen propiedades, pero el hombre consiste en ser propiedad de sí mismo. "Realidad personal no es sino realidad que se es propia en cuanto realidad". De ahí nace la libertad. "La existencia humana misma es libertad". Pero, por otra parte, el hombre está implantado en esa existencia, impulsado y ob-ligado a hacerse con los otros y con las cosas. Se encuentra con que "hay" que hacerse. Este impulso que le "hace ser", no le proviene de las cosas, ni de sí mismo. Vamos

a algo, estamos obligados a algo, porque venimos de algo, porque estamos religados a algo. La religación no es algo que se tiene, sino que se es. "El hombre *consiste* en religación o religión". Por eso, al encontrarse y hacerse a sí mismo, se encuentra con Dios que le funda y le potencia.

Balance y perspectiva

En nuestra circunstancia histórica hemos encontrado planteado el problema de Dios desde la existencia humana. En unos casos se parte de lo que pudiéramos llamar su "ilimitación": el hombre absolutamente libre (Sartre), el hombre constructor autónomo de sí mismo (Marx), el hombre personal dueño de sí mismo (Zubiri). Y las respuestas son negativas y positivas. El hombre entendido así excluye o incluye la realidad de Dios. En otros casos se parte de la "limitación" humana: la limitación cognoscitiva (neopositivismo), la finitud existencial (Heidegger), el riesgo de la nada y el conato de ser (Unamuno). También en este caso hay doble respuesta. El hombre finito excluye o incluye la realidad de Dios. En todo caso este balance nos ha abierto la perspectiva actual del planteamiento. Hay que partir del hombre real, concreto, existente. El hombre, punto de partida, como sujeto y objeto de nuestro análisis. Con la reflexión intelectual volveremos sobre nosotros mismos, que somos punto de arranque hacia la búsqueda de Dios.

2. *Método de la reflexión*

Un planteamiento rigurosamente intelectual del problema de Dios exige que tracemos de antemano las etapas del camino a seguir, que fijemos el método. Estamos entrando en un momento nuevo del pensamiento, caracterizado por una nueva actitud ante la realidad. Podemos decir a rasgos generales que frente al hombre moderno, que pretende conocer la realidad en su subjetividad clausurada (postura

que va desde Descartes hasta el neopositivismo), el hombre actual se encuentra implantado en ella y abierto a ella de par en par. La psicología experimental y la fenomenología han contribuido a mostrar que el hombre es un ser-en-el-mundo, en cuyo ámbito se despliega el círculo funcional de sus vivencias. Su proyección al mundo, la recepción de la respuesta mundana, la afección por ella y la acción en el horizonte de posibilidades de este mismo mundo, son momentos de una comunión originaria, anterior a todo planteamiento reflexivo.

El conocimiento humano

El camino no va desde la conciencia subjetiva, como lugar del conocimiento, hacia la realidad objetiva, que está a distancia. El hombre se encuentra inmerso en la realidad, en la comunión de su interioridad abierta con un mundo abierto. Partiendo de la realidad, dialogando con ella, actuando en ella, retornando a ella, va conociéndose a sí mismo y a las cosas. El conocimiento empieza siendo experiencia sensible concreta y se va transformando en aprehensión conceptual. La elaboración de los conceptos se desarrolla gradualmente. Cada dato nuevo de la experiencia sensible añade, rectifica y completa el conocimiento intelectual. Así el conocimiento es conquista progresiva de la realidad. Su aprehensión alcanza distintos niveles. Más allá del *conocimiento experimental inmediato,* está el *conocimiento experimental científico,* que en su medición del observable se adentra en la captación de la realidad. Más allá está la *descripción fenomenológica* de los rasgos esenciales de ésta, que se hacen patentes a través del conocimiento empírico, y más allá, el *análisis metafísico,* que busca la ex-plicación fundamental de la realidad misma. Abiertos de par en par a ella, vamos aprehendiendo sus rasgos esenciales, y viéndolos en su realidad radical y en su despliegue desde el fundamento. Esta es la estructura del conocimiento humano.

El conocimiento humano de Dios

Ahora me preguntaréis, cómo desde esta estructura del conocimiento humano puede plantearse el problema de Dios. Estamos todavía en una pregunta sobre el método. ¿Cómo puede el hombre alcanzar la realidad de Dios? ¿Cómo puede Dios hacerse patente al hombre? En primer lugar hemos de afirmar que el hombre no puede conocer a Dios de modo inmediato e intuitivo. Dios, lleva razón el neopositivismo, no se puede hacer presente *en el mundo* observable. En el horizonte abierto ante la experiencia sensible, horizonte espacio-temporal, no se presenta lo absolutamente trascendente. Pero otra pregunta es, si puede hacerse presente *a través* del mundo, a través de la realidad cósmica y humana. Este es otro problema, porque tal vez el neopositivismo ha optado por reducir el conocimiento a un determinado nivel, sin admitir los niveles que la fenomenología y la nueva metafísica pretenden descubrir. El hombre no puede ciertamente conocer a Dios de modo *inmediato e intuitivo,* pero puede descubrirle de modo *mediato y discursivo.* Ahora bien, ¿qué entendemos por discurso?

Aquí entendemos dis-curso, no como operación cognoscitiva, sino como estructura de la realidad. La realidad tiene distintos niveles o momentos en una unidad radical y primaria. El nivel experimental sensible es despliegue de la estructura esencial, el reducto más profundo de su constitución. Pero si esta estructura esencial, de suyo suficiente, no tiene la absoluta autosuficiencia, nos remitirá a su fundamento causal, a una causa. Nivel sensible, nivel estructural esencial, nivel causal. Es que la realidad es esencialmente discursiva. Cuando el conocimiento quiere ser fiel a ella, se ve obligado a recorrer estos niveles, remitido de uno en otro. Así el discurso cognoscitivo es reflejo del discurso real. La estructura itinerante y remisiva de la realidad, nos lleva de la mano de la experiencia sensible, a la aprehensión de la estructura y a la ex-plicación del fundamento. Estar en camino en el seno de la realidad

es estar avocado al encuentro del fundamento. Este es el horizonte de sentido en el que se puede descubrir la realidad de Dios. Desde la inteligencia humana, partiendo del hombre, hacia el fundamento causal.

Momentos del camino

Nuestro punto de partida es, por tanto, la realidad personal del hombre, en toda su grandeza. Mediante la experiencia sensible, la psicología experimental y la descripción fenomenológica debemos adentrarnos en sus rasgos esenciales para ex-plicarlos y de-mostrarlos desde su fundamento. En esta aprehensión de su realidad constitutiva, veremos si nos *re-tiene* en ella, porque su fundamentación propia es absoluta y suficiente, o nos *re-mite* más allá de sí misma, porque su fundamentación no la justifica con plena autonomía. En el primer caso tendremos que decir que no necesitamos a Dios, al menos intelectualmente. En el segundo caso, la realidad misma del hombre exigiría la realidad de Dios. El hombre no ex-plicado plenamente "de-suyo", se explicaría en lo suyo, desde otro, desde el fundamento causal. El término de la reflexión nos habría avocado a la realidad fundante, que ex-plica y de-muestra la realidad humana. Estos son los momentos de nuestro camino, que sigue la raíz misma de la constitución del hombre. En el mismo sentido, aunque de manera distinta, ahondaba la reflexión agustiniana. "No salgas fuera, vuelve sobre ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad. Y si encontraras mudable el alma, trasciéndete a ti mismo".

I. Persona humana

Nuestra reflexión sobre la realidad de Dios tiene tres momentos. En primer lugar, nos detendremos a analizar la realidad personal del hombre, para intentar descubrir desde ella la realidad de Dios. En segundo lugar, analizaremos

en cuanto nos sea posible esta realidad descubierta, si es que logramos descubrirla. En tercer lugar, veremos la realidad humana, fundada desde la realidad divina.

La primera pregunta que hemos de hacernos, con la mayor parte de los pensadores, es: qué es el hombre. ¿Algo ilimitado, absoluto? ¿Algo limitado, relativo? ¿O ambas cosas a la vez? No se puede responder exhaustivamente a estas preguntas en el tiempo de reflexión de que hoy disponemos. Ello supondría esbozar toda una antropología estructural en la que viéramos detenidamente desde la corporeidad humana, hasta sus líneas dinámicas operativas y sus estratos funcionales. Pero podemos centrar nuestra reflexión en la entraña misma del hombre, en su constitución personal. Necesitamos por tanto hacer un análisis fenomenológico y metafísico de la persona humana.

1. *La constitución personal*

Una persona es aquella realidad que se experimenta como un "yo". Esta afirmación es más compleja de lo que a primera vista parece. Porque la experiencia del yo es histórica. Uno es el modo de experimentarse a sí mismo que tiene el niño, y otro es el que llega a tener el hombre maduro. Hasta solemos decir que el yo *se descubre* propiamente en la entrada de la juventud. Nuestro análisis no puede recorrer ahora esta interesante historia, que parece quedar asumida en la madurez. Nos limitaremos precisamente a analizar la experiencia del yo, cuando ha alcanzado este nivel.

Ser-sí-mismo

Una persona, al experimentarse como yo, se experimenta como un ser que es él mismo, ser-sí-mismo. Esto les parecerá a ustedes una tontería; sin embargo vamos a analizarlo un momento. Nosotros estamos en el mundo con las cosas y los otros hombres. En diálogo abierto con ellos.

Las cosas están frente a mí, y a veces están siendo disponibles para mi obra, se me ofrecen como instrumentos. Pero, aunque las estreche conmigo como instrumentos a mano, experimento su radical alteridad. Las puedo apropiar, pero no las puedo incorporar. Ellas son ellas y yo soy yo. En la más compenetrada comunión con las cosas las experimento distintas, me experimento distinto a ellas. Es la experiencia de su radical alteridad y de mi inalienable mismidad.

Es, sin embargo, en el diálogo con los otros donde el hombre se experimenta más como sí mismo. El tú, por ser también persona abierta, con mucha mayor apertura que las cosas, está ante el yo con una proximidad más penetrante. Aquí parece que la comunión como com-prehensión puede llegar hasta la unificación más íntima. Sin embargo, experimentalmente se muestra que yo, a lo más, puedo "estar en el puesto del otro", pero de ninguna manera "ser el otro". Tanto en el conflicto de la oposición, o en la lucha por la apertura de la intimidad, como en la desvelada y unificante compenetración del amor, acabamos experimentando siempre la alteridad del tú y la mismidad del yo. "Tú no estás en mí", "tú no eres yo", decimos en la vida diaria. El hombre es persona porque es sí mismo, originariamente, inevitablemente, definitivamente. *Ser persona es ser-sí-mismo.*

Ser-dueño-de-sí-mismo

El análisis de la experiencia del yo, que hemos empezado en el encuentro del hombre con las cosas y con los otros, vamos a continuarlo en el interior mismo de la existencia personal. En nosotros encontramos varias líneas dinámicas, que empalman nuestra realidad con la realidad del mundo, en una conjunción constitutiva. Hay una dinámica *proyectiva,* de instintos y voliciones; una dinámica *receptiva,* de percepciones e intelecciones; una dinámica *afectiva* del tono vital, sentimientos y afectos; una diná-

mica *activa,* en la que se resumen todas las operaciones anteriores en la acción y en el trabajo dentro del mundo. Pero nosotros experimentamos toda esta vida psíquica en una unidad radical. Cada una de estas líneas dinámicas se integran en radical unidad con las otras. Pero no es "el" conocimiento el que empalma con "la" tendencia y "la" afectividad con "la" acción. La conexión íntima radica en que todos ellos son míos. "Mi" conocimiento se com-penetra con "mi" tendencia y con "mi" sentimiento. Esto significa que toda mi realidad es *de-mí-mismo,* que dice una relación constitutiva al yo. Yo pienso, yo siento, yo quiero, yo hago. Mi existencia es única, en cuanto es mía. El hombre, en cuanto persona, es propietario y dueño de sí mismo. *Ser persona es ser-de-sí-mismo.*

Ser-fundamento-de-sí-mismo

El yo se nos muestra como dueño de su misma realidad. Pero aún no hemos terminado el análisis. En la experiencia se nos revela, además, subyaciendo a sus estados y operaciones. Subyacer es, en principio, una palabra peligrosa, porque puede llevar a pensar que el "yo" está más allá, más abajo, más dentro de su dinámica operativa. El yo vive todos sus actos. En cada acto concreto se halla la persona entera. Por eso el yo más que como sustrato inerte se nos ofrece como centro de operaciones. En él, por él y desde él se origina la dinámica humana. La dimensión más profunda del yo es la auto-originación, la auto-fundamentación. Esta autofundamentación se despliega en dos hechos, que son los más radicales de su vivencia: la autoconciencia y la autoposesión, la intimidad y la libertad. Hemos alcanzado el núcleo más hondo de la constitución personal.

El hombre es la conciencia del mundo. En su radical apertura, más allá del entorno espacio-temporal, en el que está inscrito, es capaz de adentrarse en la realidad de las cosas y alcanzar de alguna manera su estructura y su fundamento. Pero puede sobre todo volver sobre sí mismo y

hacerse presente a sí mismo. La condición de posibilidad de que el hombre sea conciencia del mundo es que puede ser conciencia de sí mismo. El mundo se puede desvelar tan profundamente, porque hay un ámbito de captación, de revelación, que es la intimidad personal. No importa que la autoconciencia siga temporalmente a la concienciación del mundo. Ya veremos cómo la finitud tiene sus condicionamientos. Pero el hecho de recogerse, no es en el fondo más que estar cabe sí mismo. El proceso cognoscitivo del hacerse presente revela la condición del serse consigo mismo. *La intimidad es precisamente ser-consigo-mismo.*

Del mismo modo el hombre es dueño del mundo, porque es dueño de sí mismo. Está abierto a la realidad mundana como horizonte de posibilidades. Y es la apertura a la totalidad la que hace posible la elección de las cosas. Pero, aunque nos experimentemos libres al elegir, no significa esto que la libertad sea elección. Elegir implica en el fondo disponer de las posibilidades. No es tanto decisión, como dominio. Ahora bien, yo puedo dominar las cosas de fuera, porque soy dueño de mí mismo. El dominio de las posibilidades en el mundo, se funda en el dominio de las potencialidades que hay en mí, en el dominio de mí mismo. Pero aún podríamos añadir más. El dominio de mí mismo se funda en que yo me domino desde mí mismo, en que me fundo y me origino a mí mismo. La libertad es autoposesión, en cuanto es autoriginación. Por eso la libertad no es, como a veces se ha pensado, una propiedad de la voluntad, facultad accidental que arraiga en la sustancia del alma. *La libertad es ser-desde-sí-mismo.* Es la dimensión más honda de la constitución personal. La libertad es el ser mismo del hombre.

Serse

El hombre existe en el mundo y con los otros. En medio de las realidades cósmicas y sociales emerge su realidad personal con un cierto carácter absoluto. Es una reali-

dad que se afirma en una mismidad inalienable. Ninguna cosa, ningún hombre, puede identificarse, remplazar, sustituir al yo personal. Dentro de la comunión mundana y social, en la que se mantiene, se distingue por su radical alteridad, fundada en que de modo eminente es un *ser-sí-mismo*. Pero, aun, dentro de sí, toda su realidad y su dinámica está haciendo una constitutiva referencia a sí mismo. Referencia que es apropiación, propiedad. La persona es suya propia, es un *ser-de-sí-mismo*. Incluso esta propiedad se ejerce y se es desde-sí-mismo. La autoconciencia, el estar cabe sí mismo, y la autoposesión, el ejercerse desde sí mismo, revelan que el hombre se funda a sí mismo, es un *ser-desde-sí-mismo*. Esta realidad suprema en medio del universo y de la comunidad es en cierto modo una realidad absoluta. *Persona es serse.*

2. *La contingencia personal*

Cuando se llega a la hondura del hombre y se afirma su grandeza, está uno inclinado a detener la reflexión. El hombre parece explicarse y justificarse a sí mismo. Y se comprende la posición sartriana y marxista de negar toda otra realidad absoluta, que pueda enfrentarse al hombre y disminuir su autonomía. Si de verdad hemos llegado a descubrirle y a amarle tanto en sí mismo, que no quisiéramos disminuir en nada su dignidad y su grandeza, hemos alcanzado la postura actual de comprensión y afirmación del hombre. Pero la fidelidad a este supremo aprecio de la persona humana nos ha de llevar a descubrir su verdadera grandeza, su auténtica dignidad. Porque si el amor nos lleva a desfigurar la realidad estricta del hombre, en el fondo le hemos traicionado; nos hemos traicionado a nosotros mismos. Por eso, al llegar a este momento de la reflexión se hace más apremiante la pregunta inicial: ¿el hombre es algo absoluto o algo relativo? ¿La grandeza del hombre es exclusivamente grandeza o incluye también una parte esencial de miseria? Esta es la pregunta por la contingencia de la constitución personal.

Finitud

Tal vez no hemos descrito todavía la realidad humana en toda su integridad. Pero vamos a continuar nuestro análisis, en diálogo con el pensamiento actual. El centro de la investigación será este núcleo personal donde el hombre se nos aparece como absoluto, en la autofundamentación de la intimidad y la libertad. Al considerarlo más de cerca constatamos su *finitud*. *El hombre no es pura intimidad.* La condición normal de la existencia es su enajenación en el mundo. La autopresencia se nos ofrece como un retorno, como una vuelta desde la inserción original mundana. Pero esta incardinación en la exterioridad no es un estado accidental del hombre. No es que por unos momentos, o durante una etapa de su evolución, esté incardinado en el mundo y después pueda excardinarse, para habitar en el terreno de la pura interioridad. La mediación del mundo es un momento necesario de la intimidad. O dicho de otro modo, la intimidad humana está constitutivamente enajenada y delimitada. No es una pura y absoluta intimidad.

Incluso la patencia misma que el hombre alcanza del mundo y de sí mismo, en el seno de la intimidad personal, está afectada constitutivamente por la finitud. En primer lugar, porque la patencia cognoscitiva se da siempre en la perspectiva. Con ello no pretendemos afirmar que el conocimiento sea pura perspectiva, pero sí podríamos afirmar justificadamente que es en la perspectiva. Los rasgos estructurales, las notas esenciales de una cosa, o de nuestra propia realidad, se descubren en el ángulo de una perspectiva. La patencia de la objetividad se alcanza a través de la limitación del propio ángulo de visión. Por eso la autoconciencia es una conquista. No nos somos presentes a nosotros mismos en la anchura y la largura de nuestra totalidad; nos vamos haciendo presentes parcialmente, delimitadamente. *La intimidad, por tanto, es constitutivamente finita.*

Continuemos analizando la autofundación humana. *El hombre no es pura libertad.* Se ejerce desde sí mismo hacia las posibilidades del mundo. También aquí constatamos una originaria enajenación. El hombre es desde-sí, pero por fuerza hacia algo. Desde-sí-hacia-otro es el horizonte constitutivo de la libertad en el mundo. Siendo dueño de sí mismo el hombre está avocado esencialmente a la elección de las posibilidades, si quiere continuar siendo hombre. Esta forzosidad de la elección atestigua que la mediación del mundo es constitutiva en la libertad humana. Mi proyecto está implicado y delimitado siempre por un ob-yecto. Pero a ello se añade que mi elección del ob-yecto, del horizonte de posibilidades, es esencialmente una renuncia. Yo elijo unas posibilidades y me veo forzado a renunciar a otras. Hasta tal punto el despliegue de mi libertad hacia el mundo está afectado por la limitación, que estoy obligado a dominar el mundo, a elegirle y al propio tiempo a renunciarle.

Si prescindimos de esta dimensión de la exterioridad y nos concentramos en la dinámica misma de la autoposesión, en el seno de la interioridad humana, volvemos a encontrar los rasgos de la finitud. Persona y libertad se identifican. Pero este importante dato del análisis existencial debe hacerse compatible con el resultado de la ciencia empírica (anatomía, fisiología, psicología experimental, etc.), que habla de una constitución bien estructurada y delimitada del hombre. Aunque nos atengamos sólo a los datos de la psicología experimental, nos vemos obligados a afirmar en la constitución personal unos estratos funcionales, y unas líneas dinámicas que revelan al hombre como una estructura. La autofundamentación y autoriginación de la libertad se da dentro de esta estructura, a través de ella. La libertad no es, por tanto, un hueco donde el hombre se cree incesantemente a sí mismo desde su raíz. Ser-desde-sí-mismo significa ser desde una estructura, que se es y que se posee. La autoposesión de la estructura no implica una total disponibilidad de ella, sobre todo si se tiene en cuenta que un elemento esencial suyo es la corporeidad,

que inscribe al hombre en los límites bien firmes de la espacialidad y temporalidad. Una libertad estructurada y encauzada es constitutivamente una libertad finita.

Historicidad

La autofundamentación humana se nos aparece en los límites de la finitud, pero además se nos muestra distendida en la mutación y en el tiempo. Con ello nos acercamos al hombre como realidad histórica. La historia humana es en principio un cambio, una mutación. Parece un cambio en el modo de hacerse. El hombre cambiando se hace otro (alteridad), pero continúa siendo el mismo (mismidad). Estas dos dimensiones de la mutación, no son dos realidades superpuestas, como si el hombre en su yo más profundo permaneciera en identidad inmutable, y sobre este núcleo eterno transcurriera el fluir incesante del cambio. En este caso, la mutación, el tiempo como medida interna de esta mutación, y la historia como proceso de la mutación, le afectarían sólo accidentalmente. Sin embargo, las dos dimensiones del cambio, identidad y alteridad, se implican mutuamente. Lo cual significa que la estructura misma del hombre está penetrada esencialmente por la historia (la identidad penetrada por la alteridad) y que la historia se implica esencialmente en la estructura constitutiva personal del hombre (la alteridad penetrada por la identidad). En ambos casos la realidad humana está distendida en el tiempo, en la historia. La persona humana es radicalmente histórica y temporal.

La intimidad humana está afectada por la temporalidad. La autopresencia no es un acto realizado de una vez para siempre. Se trata más bien de un proceso que empieza, se desarrolla y termina. Pero aun si tomamos la autopresencia en su momento temporal propio, que es el presente, la vemos implicada con el pasado y el futuro. Serse presente no es un instante desconectado de toda historicidad, sino que actualiza la patencia de sí mismo desde un pasado, del

que se viene, y hacia un futuro, a donde se va. San Agustín ha descrito este hecho en las *Confesiones* con una precisión singular: "En el alma existen tres cosas: memoria presente de lo pasado, intuición presente de lo presente, expectación presente de lo futuro". Memoria, intuición, expectación no son tanto actos psíquicos, cuanto tensiones constitutivas de todo acto psíquico y en concreto de todo acto cognoscitivo. La intimidad en su presencialidad implica una remisión a la autoconciencia pasada y una proyección a la autoconciencia futura.

Del mismo modo la libertad está penetrada por la historia. También aquí comprobamos que la autoposesión se da en un proceso, en que cada instante está engarzado en el instante pasado y futuro. En efecto, la responsabilidad, entre otras cosas, significa la aceptación de la propiedad y consecuencias de la decisión pasada. La autodeterminación, que pasó, está incidiendo en el presente, implicándose con la decisión de aquí y ahora, en la que se ejerce el dominio sobre sí y sobre las cosas. Y a su vez, el instante actual de la autoposesión pende del horizonte del futuro. Desde el pro-yecto hacia adelante, se hace posible la responsabilidad de la decisión pasada y el compromiso de la decisión presente. El análisis de la libertad nos muestra que la autofundamentación humana está atravesada por el tiempo.

Ser-desde sí mismo significa, según esto, ser en el presente, desde el pasado, hacia el futuro. Este acontecer afecta al *ser* mismo del hombre. Incluso afecta a su condición de *serse-desde* sí mismo. En otras palabras, ya no es sólo la realidad humana, corporal y psíquica, sino el aspecto más íntimo de su constitución personal, su autofundamentación, el que está afectado por la historia; lo cual da a la persona una radical inconsistencia. Porque el momento pasado, aunque incida en el presente de modo virtual, en realidad "ya-no-es". El futuro, por su parte, aunque se anticipe intencionalmente en el presente, en realidad "aún no es". Y el presente mismo posee la inestabilidad de lo que "es-para-no-ser". La temporalidad y la historicidad ponen en riesgo la autofundamentación humana y relativizan lo absoluto de su constitución.

Contingencia

El hombre es, ciertamente, finito e histórico. Pero donde se ve más amenazada su autonomía es en el hecho de su propia contingencia, en cuanto que está implantado en la existencia y existe para la muerte. Estos dos datos existenciales hacen patente hasta qué punto está amenazado por la nada.

Ser para la muerte pertenece a la misma constitución humana. El hombre, por ser menesteroso y estar en vías de realización, está obligado a la proyección. El "aún no" de la existencia abre en todo momento la proyección hacia una meta. Hay, sin duda, una meta de maduración abierta a la exigencia de la propia constitución y asumida por la decisión personal. Pero la muerte, sea o no telos, fin de una realización, es desde luego término. Tal vez coincidan la meta y el término, pero puede ser que al terminar la existencia, aún no se haya alcanzado la meta. Sin embargo, la muerte está ahí como hecho irremediable y definitivo. Por ello no es un mero acontecimiento, ni siquiera un modo de estar (encontrarse en el fin); sino un modo de ser. Heidegger ha subrayado que desde que nace el hombre, la muerte es su posibilidad más propia, más absoluta, más insuperable.

Si el hombre no fuera una unidad radical, podría afrontarse la muerte con la alegre serenidad de Sócrates. Al fin, lo más nuestro de nosotros mismos, el espíritu, lo eterno que inhabita en la temporalidad del cuerpo, se habría liberado de su enajenación. Pero, si el hombre, en realidad de verdad, es una unidad radical, en la que el espíritu y el cuerpo se implican esencialmente, entonces la inmortalidad es una perspectiva imaginada y la muerte el total acabamiento, o morir es el tránsito agónico y doloroso de

la desintegración de esta unidad radical, vencido por el poder del espíritu. En este caso la muerte es el riesgo de la nada, la posibilidad de dejar de ser, de no-ser-más.

La nada, que aparece en el horizonte futuro de la existencia, ha estado también presente en el origen pasado. El hombre ha sido implantado en la existencia. Esto significa que no se ha dado a sí mismo la existencia; que no se ha puesto sus propios cimientos, que no ha existido antes de su fundamentación. Está implantado en su fundamento y existe desde esta implantación. Esta es otra de las grandes fisuras de la constitución humana. El hombre, en su origen último, no se funda a sí mismo, no existe desde sí mismo. Esta enajenación en el origen ha afectado de una vez para siempre su constitución. Es de nuevo el riesgo de la nada, la posibilidad de no-haber-sido. El hombre no existió antes y después sólo existe desde un fundamento que a sí mismo no se ha dado.

Ser persona es serse, pero un serse, que de suyo puede ser o no ser. Entonces, ¿dónde está su carácter absoluto? ¿No será que nos excedimos en el análisis de su constitución? ¿O es que la persona es una íntima contradicción, un absurdo? La persona es ciertamente un ser que se funda a sí mismo, desde sí mismo, pero cuando nos adentramos en el proceso de su constitución y originación, comprobamos que esta autofundamentación no es absolutamente suficiente y autónoma. Nos re-mite más allá de sí misma. En este horizonte que el hombre nos abre en sí mismo, más dentro, más allá de sí mismo, se nos hace posible la pregunta por el tú absoluto, por Dios.

II. Tú absoluto

La persona humana se nos ha mostrado como realidad "absoluta", íntima y libre. Después, al adentrarnos más en su constitución, se nos aparece como realidad "relativa", finita, histórica y contingente. Es, según la gráfica expresión de Zubiri, "un absoluto relativo". Su verdadera autonomía la hace fundamento de sí, fundante de toda su realidad; pero su contingencia la revela como fundada por otro.

Tú absoluto

Si queremos descubrirla y explicarla en su originación última, nos vemos obligados a trascenderla. Por la estructura misma causal de la realidad. Lo que de suyo puede ser o no ser, no se funda a sí mismo, exige una causa fundante. Se trata no de las exigencias lógicas del pensamiento, sino de las exigencias remisivas de la realidad. En el pensamiento, la antinomia del "absoluto-relativo" se podría resolver, o al menos mantener como absurdo. En la realidad, o se resuelve en la nada o en la causa fundante. La realidad contingente, que de suyo puede ser o no ser, o no existe, o si existe se funda en una causa. La contingencia sin causa sería de hecho nada, pero no absurdo.

Ahora bien, la realidad fundante ha de ser absoluta. Sólo puede fundar la contingencia adecuadamente, eficazmente, lo que está más allá de la contingencia. Siempre amenaza a la contingencia el riesgo de la aniquilación, si se funda en lo que de suyo está avocado al no-ser. Ni siquiera ahora podría existir, sostenida por las realidades contingentes que la encuadran, la anteceden y la siguen. El mantenimiento antecedente o consecuente afecta *originariamente* a la cosa mantenida. En este caso, la privaría de todo mantenimiento, no existiría. Y si el hombre existe es porque está sostenido en la inmanencia contingente por un absoluto trascendente. La causalidad misma de la realidad exige esta implicación dialéctica de inmanencia y trascendencia, del ser fundamentado y el ser fundamentante. La realidad absoluta fundamentante debe superar cualitativamente las deficiencias esenciales de la realidad humana. No basta con la superación cuantitativa. La realidad absoluta debe carecer de finitud, historicidad y contingencia.

Debe ser infinita, eterna y necesaria. Pero además debe ser constitutivamente los rasgos esenciales que la realidad personal humana tiene. Será una persona. Existirá en sí y por sí de modo absoluto. Será el verdadero "serse", el ser subsistente. Y, por tanto, será la absoluta intimidad, la perfecta autopresencia, ante la que todo se haga presente, y la absoluta libertad, el perfecto autodominio, desde el que todo es amado, elegido y proyectado. La realidad última es el *tú absoluto.*

Tú absoluto desconocido

Hemos alcanzado la realidad personal de Dios. Pero debemos ser conscientes de la limitación de nuestro alcance. Volvamos a rehacer el camino, criticando nuestro propio método, para valorar el resultado de la reflexión. Desde el tú absoluto, el hombre, nuestro punto de partida, se nos ofrece como un *efecto libre.* El efecto que no adecua la virtud de la causa, es un efecto puesto en la causación libre, en la donación gratuita. Partir de un *efecto,* no es partir de la manifestación inmediata, sino de una realidad mediata y distante. Además, partir de un efecto *libre* es aún más arriesgado. A simple vista parece que un efecto necesario tendría más capacidad para descubrirnos a Dios, porque Dios se habría revelado más en él. Pero de hecho nuestro punto de partida, el más adecuado por otra parte, es un efecto libre del tú absoluto. Sobre esta condición hemos de reflexionar.

El hombre tiene una *semejanza* con el tú absoluto, y en este sentido puede *des-velárnosle.* La comunidad del efecto con la causa se da no sólo en el origen, sino también en la constitución. La causación del tú absoluto no es sólo *causación eficiente,* originación, sino también *causación formal,* configuración. El hombre es un tú. Podemos decir que está constituido a "imagen y semejanza", si quitamos a estas palabras su sentido bíblico, que es distinto. Por otra

parte, se trata de una *causación libre.* El proyecto, la iniciativa personal configuran más propiamente el tú fundado. Aunque parezca lo contrario, hay en él una expresión más reveladora de la persona que se ha dado causándole, que si la causación hubiera sido meramente necesaria y natural. En este sentido podemos asegurar que desde el hombre *conocemos* a Dios, que el yo humano nos *re-vela* el tú absoluto.

Por otra parte, el hombre tiene una radical *desemejanza* de él. La diferencia de lo finito y lo infinito no es gradual, sino esencial, abismal. El serse humano está en el fondo remitido a otro, es-en-sí-por-otro; el serse divino existe en la absoluta autonomía de su intimidad y libertad, es-en-sí-por-sí. Además, la finitud y mucho más cuando es una donación gratuita, tiene sólo una capacidad de desvelamiento fragmentario de la persona fundante. La persona se manifiesta dándose, pero la donación personal nunca es exhaustiva, sobre todo cuando, como antes decíamos, no agota la virtualidad de la intimidad. Según esto podríamos decir que desde el hombre *desconocemos* a Dios, que el yo humano *vela* el tú absoluto.

No podemos notar la gran semejanza de Dios con el hombre, sin que se note la mayor desemejanza. La profundidad de la intimidad y la libertad del tú absoluto vencen nuestra ciencia, nos son desconocidos. Dios está próximo al hombre, como el fundamento que le hace ser, pero al tiempo es la realidad más distante, alejada y misteriosa. Todo parece hablar de él, y sin embargo, se experimenta su silencio y su ausencia. En realidad no le ha visto nadie, porque habita una luz inaccesible. *Es el tú absoluto desconocido.*

Oyente de la palabra

Hay una única posibilidad de *re-conocerle*: que él mismo hable, que revele la hondura de su intimidad que sólo él conoce de sí mismo. Pero su palabra habría de ser una

palabra humana, encarnada, comunitaria, mundana. Sólo así podría re-velarse en el mundo, y podríamos de verdad re-conocerle. El hombre, religado a él, estaría radicalmente abierto a esta palabra, ob-ligado a ella. El hombre, ciertamente está obligado al diálogo con el tú absoluto, en la palabra humana como lugar de encuentro. De todos modos continúa siendo oyente libre de esta misma palabra. El reconocimiento será en el fondo una opción en la propia historia. Hasta aquí nos conduce la reflexión sobre el horizonte del tú absoluto abierto desde el yo humano. Tal vez se nos exija ya el silencio. Hay que aceptar con sencilla valencia el límite de la reflexión que traemos entre manos. Pero aún podríamos deshacer el camino recorrido, analizando cómo se funda la realidad personal del hombre desde la realidad personal de Dios.

III. Religión y encuentro

El yo humano, absoluto-relativo, se funda en el tú absoluto. Este es el resultado de nuestra investigación. Pero esta fundamentación ¿no será la más profunda de las alienaciones? ¿No habremos arrancado al hombre su mismo carácter personal? Esta es la gran interrogante que nos plantea la religación humana al fundamento divino. Al intentar responderla desde el proceso de la originación, nos habremos adentrado en el hombre mismo, le habremos demostrado mejor.

La fundamentación sería una *alienación,* si el hombre fuera totalmente absoluto, si se fundara absolutamente a sí mismo. En este caso, fundarse en el tú absoluto le enajenaría, le sacaría fuera de sí, le desintegraría. Pero el hombre no es íntegramente una realidad absoluta. Lo que de absoluto hay en él está relativizado por la finitud, la historicidad y la contingencia. Por eso está constitutivamente remitido a otro. Entonces la fundamentación en el otro no le aliena, sino que le constituye. El tú absoluto no

le saca de sí mismo, sino que le adentra en sí mismo, le hace ser sí mismo desde sí mismo. No es el otro, ajeno y distante, sino que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos, nos constituye en nuestra propia mismidad. La religación es fundamentación, y ésta a su vez origina la *constitución.* El hombre en la religación fundante se es como hombre.

Religación fundante

Religación, fundamentación y constitución deben ser consideradas más detenidamente para analizar su virtualidad. En su perspectiva, *la finitud humana se nos muestra sostenida por la infinitud.* La fundamentación dinámica impulsa al hombre a una autosuperación progresiva. El hombre está avocado constantemente a sobre-pasarse a sí mismo. Esto no significa que el hombre rompa sus límites en un proceso indefinido. Autosuperación es promoción en el ser propio, maduración. Es expansión, como actualización y despliegue de la propia estructura personal. La evolución progrediente atraviesa la constitución misma del hombre. Su decisión libre determinará el sentido, el avance o el retroceso de esta dinámica ascendente.

En la religación, *la historicidad humana está sostenida por la eternidad.* El hombre es potencia en despliegue histórico. Pero la inconsistencia de sus momentos temporales está potenciada por la realidad eterna y eternizante. Nada extraño es que el hombre sienta hambre de inmortalidad, que quiera ser eterno. Desde la perspectiva de la religación, nada se pierde, ningún momento temporal se desrealiza, todo se va acumulando en el presente hacia el futuro, todo se va eternizando. Y la misma muerte no será más que un paso a la eternización definitiva, el momento penúltimo del triunfo de la eternidad en el tiempo.

En la religación, *la contingencia humana está sostenida por la necesidad.* El hombre fundamentado se funda a sí

mismo. La necesidad no suple ni sustituye a la contingencia, sino que hace necesaria a la contingencia. El tú absoluto no es el fundamento propio del hombre, sino que hace que el hombre tenga su fundamento propio, se apropie y se origine a sí mismo. Implantar en la existencia es hacer que el hombre se implante, que sea-desde-sí-mismo. El yo humano, puesto en la existencia y avocado a la muerte, se sostiene en sí mismo por la fundamentación del tú absoluto, que gratuita y generosamente hace que se sea y se tenga y se haga a sí mismo. Por ello, desligarse de él es alienarse y deshacerse; religarse a él es hacerse, apropiarse, serse.

Trascendencia inmanente

La fundamentación constituye también al hombre en sus religaciones. Le constituye en su ser-en-el-mundo. Le hace ser en la comunión con el mundo, para promoverle a su plenitud en servicio propio. Le constituye en su ser-con-los-otros. Le ob-liga a la comunión con ellos, para ayudar a promoverlos en servicio mutuo. Este mismo hecho podríamos verlo en una perspectiva genética. El *mundo* es una realidad fundada por el tú absoluto, potenciada en su evolución, para que en ella brote la comunidad humana. En el mundo, la casa de los hombres, brota la *comunidad humana,* potenciada hacia la evolución incesante y progresiva, para el servicio interpersonal en el que se realice el hombre. Y el *hombre* es constituido por el tú absoluto, en comunión con el mundo, en comunión con los otros, para que llegue a su plenitud personal en el encuentro con él.

Tal vez por aquí se esclarezca el difícil problema de la inmanencia y la trascendencia. La tensión dialéctica que hay entre ambos, fue rota en el pensamiento medieval en favor de la trascendencia. En algunos casos se llegó a pensar que el mundo era un mero lugar de tránsito, destinado a la aniquilación, después que el hombre le hubiera recorrido. Y el hombre, un viandante hacia la eternidad, cón

una vida inconsistente y transitoria. En el pensamiento moderno, en cambio, la dialéctica se rompió en favor de la inmanencia. El hombre plenamente autónomo en un mundo autónomo necesita que la trascendencia desaparezca del horizonte. Para que viva el super-hombre, Dios tiene que morir. Pero puede ser que al pensamiento futuro le esté reservado el restablecer dialécticamente el encuentro de la inmanencia y la trascendencia. Nosotros no podemos renunciar al super-hombre, si entendemos por él al hombre que se funda y se sobre-pasa a sí mismo. Pero para que exista el super-hombre es necesario que exista Dios, en quien viva, se mueva y sea.

Comunión progresiva

La comunión con el tú absoluto nos adentrará en la comunión con el mundo y con los otros hombres. Al encontrarnos con él, nos habremos encontrado a nosotros mismos, nos sentiremos más dueños, conscientes y responsables de nosotros mismos. Al tiempo nos sentiremos religados a los otros, obligados a ellos en el servicio de la mutua promoción. Y también nos veremos metidos en la comunión con el universo, para el trabajo de su construcción en favor del hombre. Pero, a su vez, Dios se nos hará presente en el servicio fraternal al otro. Comulgando y sirviendo al otro, al tú, iremos re-conociendo el rostro del tú absoluto. El hombre será para el hombre lugar de encuentro con Dios, signo de su realidad invisible. Comulgando con el mundo, trabajando en él, se nos abrirá su hondura, su grandeza y su contingencia, y empezaremos a atisbar el tú absoluto que sostiene y potencia la realidad finita pero dinámicamente poderosa del universo. El mundo y sobre todo el otro, caminos de encuentro, signos de desvelación del tú absoluto, con el que empezaremos a dialogar en el amor y en la alegría.

Esta empresa de la comunión progresiva es verdaderamente comprometida y esforzada. No se puede aceptar la

religación, sin tener un enérgico afán de superación personal. Hacia adelante, hacia arriba en tensión permanente de ascensión y maduración. Pero este coraje de vivir no es en verdad la búsqueda del bienestar individual. Porque aceptar la religación es sentirse obligado y comprometido a la entrega exhaustiva a los demás hombres. La fundamentación es una potenciación comunitaria. Cerrarse en sí mismo sería deshacerse, porque la fuerza que nos hace ser sólo se despliega en la comunión. El hombre religado tendrá que comprometerse como nadie en el proceso de *socialización,* por el que camina la historia, para construir unas estructuras comunitarias penetradas por el sentido de la intercomunicación personal. Incluso hemos de afirmar que aceptar la religación es sentirse responsable y obligado en la construcción del mundo por el trabajo, en el proceso de *tecnificación.* Porque la fundamentación implica una inserción mundana, que pone el destino del mundo en nuestras manos, para que podamos llegar a ser hombres. Luchar por hacerse es trabajar esforzadamente el mundo, para que sea, cada vez más, ámbito adecuado de la comunidad humana.

Hacia el hombre nuevo

La religación al tú absoluto compromete así por entero al hombre. El encuentro con él, no es un refugio que le permita evadirse de la dura tarea de ser hombre, ni le exima de la grave responsabilidad de hacerse en la lucha, en el riesgo y hasta en el fracaso. Tampoco será la entrada en un santuario íntimo, donde no se oiga el ruido de las fábricas, el griterío de las calles, el dolor de los suburbios, las voces de los campos de deportes, o la alegría serena de la convivencia familiar. Encontrarse con Dios es comprometerse con él en el amor a ser hombre con todas las consecuencias en este momento de la historia. *Es luchar por tecnificar el mundo, haciéndolo nuevo; por socializar la comunidad, haciéndola nueva, para que al tiempo se haga posible ser un hombre nuevo. En esta tarea de la comunión, que es tecnificación, socialización y personalización, el hombre podrá ser cada vez más capaz de encontrarse con Dios y estar más a la escucha de su palabra.*

Pero el encuentro futuro no será un mero producto natural de la evolución, sino que será más que nunca una opción personal. A medida que el hombre sea más hombre, será más capaz de encuentro, es decir será más íntimo a sí mismo para escuchar y más libre para aceptar o rechazar. Habrá tal vez un ateísmo más lúcido y una religación más comprometida. Pero, entonces, aceptar la religación no disminuirá el poder autónomo del hombre, ni limitará su energía creadora, sino será fuerza poderosa de comunión con el mundo y con los hombres, en la unidad del amor, hecho trabajo y servicio fraternal.

COLOQUIO

Pregunta:

En la exposición ha pretendido usted comprender la posición del ateo y, sin embargo, al fin queda totalmente injustificada.

Respuesta:

En primer lugar hay que valorar las dificultades del encuentro con Dios. El es una persona absoluta, desconocida, que no se nos puede hacer patente en la intuición dentro del ámbito del mundo o de la propia intimidad. Su presencia fundamentante no implica la patencia inmediata al conocimiento; por el contrario, *esta presencia se funda en su absoluta ausencia.* Su "presencia en la inmanencia", como fundamento último de ella, implica "la ausencia en la trascendencia".

En segundo lugar, el camino de acceso a través de los otros está también lleno de dificultades. Hay hombres que se nos presentan como religados a Dios, con fe en su realidad y en sus exi-

gencias. Pero, si no reflejan en su testimonio personal, en su acción social e histórica, las consecuencias de esta fe, ocultan y desfiguran el rostro de Dios. Las injusticias sociales de los creyentes, individual o colectivamente, pueden inducir a pensar que Dios es un mito que garantiza las desigualdades entre los hombres y detiene la marcha de la historia. Un Dios así no existe, es pura creación humana.

En conclusión, no podemos decir con verdad que todo ateísmo implique soberbia y mala voluntad. Es posible que haya un ateísmo culpable. Tampoco esto podemos negarlo por completo. Pero sí podríamos afirmar que muchos adoptan esta postura porque creen que su compromiso honrado con los otros y con el mundo excluye la realidad de Dios, o del "Dios de los creyentes".

Pregunta:

Entonces, ¿puede desaparecer de la existencia humana el horizonte de lo absoluto?

Respuesta:

Habría que precisar qué entendemos por "lo absoluto". Lo absoluto, conceptuado como tú trascendente y personal, que está más allá de la realidad mundana, desaparece de hecho en la existencia de algunos hombres. Pero tal vez podríamos hablar, aunque filosóficamente sea incorrecto, de lo absoluto inmanente, aquel o aquellos valores mundanos y humanos, que se afirman con una validez absoluta, hasta el punto de comprometer la existencia del hombre. Si el hombre, como hemos visto, es un "absoluto-relativo", está en estado de constante remisión a algo absoluto, de lo que no puede prescindir, a no ser que opte por una postura de agnosticismo o indiferencia.

Un caso notable a este respecto lo ofrece el pensamiento marxista. La realidad de Dios queda excluida porque sociológica y metafísicamente aliena al hombre. Pero hay un valor absoluto inmanente que condiciona todos los demás: la comunidad socialista futura, en la que se dará la realización integral del hombre. Este valor que se atisba en el futuro, como meta escatológica, exige al hombre de hoy un compromiso con el mundo por el trabajo y un compromiso con los otros por la lucha de clases. El futuro creído, esperado y amado es así el valor absoluto, al que está remitida la existencia humana.

No podemos decir fácilmente, por tanto, que el ateísmo haga desaparecer lo absoluto del horizonte del hombre. La pregunta filosófica sería, hasta dónde en este absoluto inmanente se intenta y se alcanza (consciente o inconscientemente) la realidad de Dios. Aquí está uno de los puntos centrales de la teología del ateísmo.

Pregunta:

El método que usted ha utilizado me resulta problemático. ¿Hasta qué punto conoce el hombre la realidad? ¿La remisión causal no será una estructura *a priori* de nuestro conocimiento más que una exigencia de la realidad misma?

Respuesta:

Toda la reflexión que acabamos de hacer, parte efectivamente de un modo de entender el conocimiento, presupone una teoría del conocimiento. Es éste uno de los aspectos fundamentales de la filosofía que está hoy, una vez más, en seria revisión. Desde Descartes nos habíamos acostumbrado a entender al hombre como un sujeto clausurado, fuera del cual, frente al cual se hace presente el mundo como un objeto. Entonces es necesario el "problema crítico". ¿Puede el hombre conocer la realidad? ¿Hasta dónde? Pero la psicología y la fenomenología actuales vienen a revisar el viejo presupuesto. El hombre vive en un círculo funcional, en el cual se integra el mundo como un momento esencial. Conocer implica diálogo con el mundo, acción en él. El hombre tiene pues una apertura intencional radical al mundo, porque es un ser-en-el-mundo. El hombre conoce de hecho la realidad, está inserto en ella antes de conocerla.

¿Hasta dónde? Es una pregunta por el método. Siento no poder detenerme a explicitar los modos y niveles del conocimiento a los que he aludido en la explicación. Más allá del conocimiento sensible se adentra el conocimiento intelectual. Más allá del simple conocimiento empírico alcanza el conocimiento científico y más allá el conocimiento metafísico. Experiencia-ciencia-fenomenología-metafísica son grados distintos de aprehensión de la realidad que van captando progresivamente su estructura y su fundamentación.

La penetración de la realidad sobre la base de la remisión causal se sitúa en el último grado del conocimiento. Se trata ciertamente de una explicación metafísica. La causación y el principio

de causalidad, son, como ustedes saben, importantes cuestiones disputadas. Precisamente en los últimos cincuenta años han abundado los análisis empíricos y las reflexiones metafísicas para precisar cómo percibimos la causalidad y cómo llegamos al principio de causalidad. Habría que hablar de Michotte y Gemelli, de Hartmann y Hessen, de Fuetscher y Geyser, de Maritain y Manser, por no citar más que unos ejemplos. Por mi parte he intentado mostrar que la causación es originariamente un dato de la realidad. Lo que no se justifica en sí mismo, lo que no se funda por sí mismo, está remitido a un fundamento causal adecuado. La estructura remisiva de la realidad es la que justifica el proceso del pensamiento, que le sigue.

Puede ser, en efecto, que la capacidad cognoscitiva nuestra tenga unas estructuras *a priori*. Hoy se acepta por muchos esta realidad que Kant subrayó enérgicamente y que la psicología actual muestra bajo otro aspecto bien distinto. Ahora bien, todavía habría que preguntarse si el "*apriori*" es una estructura del sujeto, en la que se encuadran, esquematizan y deforman los datos que nos envía el mundo distante, o si es, por el contrario, una estructura que capacita al hombre para adentrarse más y más en la realidad en la que está inserto. Dicho de una manera, si el "*apriori*" nos saca o nos mete en la realidad. La psicología actual se inclinaría a ver en estos esquemas de anticipación, que son una forma del "apriori" estructural, unos medios que condicionan y posibilitan al tiempo el descubrimiento del mundo. Por eso, es posible contar con el *a priori*, sin reducir el conocimiento al fenómeno subjetivo.

Pregunta:

Partiendo de un análisis fenomenológico, Heidegger alcanza la finitud de la existencia y busca su fundamento, pero no descubre la realidad de Dios. ¿Cómo se explica esto?

Respuesta:

En primer lugar, conviene analizar la posición de Heidegger ante el conocimiento. El parte, como es bien conocido, de la fenomenología de Husserl. La fenomenología se funda en la intencionalidad de la inteligencia, que puede ir a las cosas mismas. Así se planteó al principio en la llamada "reducción eidética", descubrimiento de lo esencial de la realidad, poniendo entre paréntesis sus rasgos accidentales. Pero Husserl después llegó a pensar que el ámbito verdadero de la realidad era la conciencia y que en ella había que descubrir las "ideas" de las cosas. Asistimos, por tanto, a un repliegue de la intencionalidad al terreno subjetivo. De nuevo se volvía a una actitud semejante a la kantiana y a la cartesiana.

En general, los discípulos de Husserl no han aceptado esta segunda forma de la fenomenología husserliana, en la cual ya no sólo había método para conocer la realidad, sino una postura frente a ella, una doctrina sobre ella. Heidegger, como lo indica al comienzo del *Ser y el Tiempo,* acepta sólo el método fenomenológico en cuanto reducción eidética. El hombre es en el mundo y está abierto a él. Pero el mundo ¿es sólo lo que se me aparece o es lo que se trans-parece más allá? El mundo ¿es función de mi existencia (*Dasein*) que conoce o tiene de suyo propia consistencia? Heidegger llega a decir que sólo hay mundo en cuanto hay *Dasein.* La huella del Husserl de la segunda época está presente en él. El mundo es horizonte que se esboza desde la existencia. Por eso tan sólo será el mundo que se me aparece. Este en su patencia más profunda es el ser y el fundamento. Si la mirada se hubiera extendido más allá, a lo que se "trans-parece" en el mundo, posiblemente el resultado hubiera sido distinto. Pero a Heidegger hemos de entenderlo desde dentro, desde su actitud filosófica y desde su opción personal.

Por otra parte, sabemos que la teología dialéctica de Barth ha tenido en él un influjo notable y, desde ésta, el acceso al Tú absoluto sólo se realiza en el salto arriesgado de la fe. La sabiduría de la fe y la filosofía se miran mutuamente como locura, dice Heidegger en el prólogo a *Qué es metafísica,* citando a san Pablo. Si en alguna dimensión puede plantearse para él el problema de Dios, parece ser en ésta. Por eso en sus escritos filosóficos renuncia a hablar de este problema.

Pregunta:

Parece que usted quita toda responsabilidad ética al alejamiento de Dios. Pero ¿no puede depender en muchos casos de una opción personal, que llamaríamos pecado?

Respuesta:

Pecado es un concepto teológico, que necesitamos reducir al nivel filosófico antes de usarlo. En la estructura y en las religa-

ciones del hombre hay unas exigencias de realización en un determinado sentido. El hombre "debe ser" lo que "es", debe co-responder a su estructura y a sus religaciones, estar en la comunión de ellas. No "co-responder", cerrarse, es desintegrarse culpablemente. En este sentido podríamos hablar aquí de pecado.

Partiendo de este presupuesto, insisto en lo que decíamos antes. No podemos atribuir en general el ateísmo al pecado personal. Y tampoco podemos excluir la posibilidad de que el hombre no quiera aceptar la comunión de amor con Dios. Es, desde luego, paradójico que el hombre pueda negar la religación fundamental que le constituye. Pero siempre debemos tener ante la vista que es una persona libre. Pueda asumir o rechazar sus propias religaciones.

La religación es comunión. El estar religado a Dios nos religa a los otros y al mundo. La comunión con el mundo por el trabajo y la comunión con los otros por el servicio, está esencialmente implicada con el reconocimiento de Dios y la comunión con El. Cerrarse a la comunión es el pecado. Desde la apertura o cerrazón a los otros y al mundo se abre o se cierra la posibilidad del encuentro con Dios. En concreto, diríamos que el pecado contra el mundo y los otros, oscurece la mirada para el Tú absoluto. Incluso podríamos añadir que las estructuras económicas, sociales y culturales, donde se ha objetivado el *pecado personal* en forma de *pecado colectivo,* dificultan en buena parte el encuentro con Dios, porque impulsan al hombre a la cerrazón en vez de estimularle a la comunión.

Ahora bien, estimulado o detenido, oscurecido o iluminado, el hombre puede optar libremente por aceptar o rechazar al Tú absoluto. Si así lo hace, contradiciendo las exigencias de su ser y de su conciencia, se ha cerrado a la comunión, ha pecado. Puede existir, por tanto, un ateísmo culpable, el *pecado del ateísmo.*

Pregunta:

¿Hasta qué punto la religación exige la tecnificación y la socialización? ¿No es más bien un encuentro personal en la intimidad humana?

Respuesta:

La religación no es individual. El hombre está religado al Tú absoluto con los otros y con el mundo. Es una co-religación. La implicación mundana y comunitaria se integran en la misma estructura esencial humana, fundada y potenciada por Dios. Desplegar, madurar esta estructura en comunión con El, implica promover al tiempo, al mundo y a los otros. De aquí se deducen dos importantes conclusiones.

En primer lugar, el hombre religioso debe estar comprometido de lleno en la construcción del mundo. El temor a la técnica y al mundo tecnificado sólo se justifica por la peligrosidad que puede encerrar para la realización del hombre. Pero el que el mundo sea más mundo y el hombre más hombre, no es una tentación satánica, sino una exigencia primaria de la fundamentación del Tú absoluto. Potenciado por El, todo hombre, y el creyente de modo consciente, está obligado a construir técnicamente el mundo con el mayor esfuerzo, con el trabajo más eficaz.

En segundo lugar, el hombre religioso está comprometido a luchar con el mismo coraje en la construcción de la comunidad, en la socialización. La tecnificación, como ya hemos indicado, es ambivalente. De hecho los frutos de la técnica están en manos de unos hombres, de unas clases o de unos pueblos. El dominio del mundo no ha servido para la *promoción de todos en el servicio funcional mutuo,* sino para el bienestar de unos, construido sobre la subordinación y explotación de los otros. Estas estructuras comunitarias contradicen la religación. Transformarlas, cambiarlas de sentido, es tarea de todos los hombres, y muy especialmente de los que se sienten religados con Dios. Ellos han de luchar por una socialización, que revierta sobre la persona humana, porque desde la religación se descubre que en el mundo y en la comunidad emerge el hombre, como realidad suprema, que asume y da sentido a todo.

Pregunta:

¿Cómo se encuadra en este panorama que usted ha descrito la realidad de Cristo?

Respuesta:

Desde el principio hemos aceptado el movernos esta tarde a un nivel puramente filosófico. Y esta pregunta es ciertamente teológica. Usted me pregunta a mí no como a hombre, sino como a creyente.

Desde la reflexión filosófica sólo podemos decir que el hombre está religado al Tú absoluto, que éste puede hablar al hombre y que el hombre puede reconocer su palabra. Para el cristiano, la palabra se ha hecho carne en Jesús de Nazaret. Al encarnarse, se nos ha mostrado como el *lugar de la comunión*. El ha sido el obrero, el hermano y el Hijo; ha comulgado con el mundo en el trabajo incesante; ha comulgado con los hombres en el amor fraternal, llevado hasta la muerte; y ha comulgado con Dios en el amor filial. Jesús no es un personaje extraño a la estructura, religaciones y tareas de la existencia humana, sino la encarnación más adecuada del hombre. Es el *hombre*. Al comulgar con El, el hombre no queda alienado, sino adentrado en su realidad y en su historia humanas. Esta perspectiva ciertamente nos la descubre la fe, el encuentro con El en el reconocimiento, la entrega y el amor. La filosofía, limitada rigurosamente a su campo, no puede llegar a decir tanto. Queda abierta a toda realidad y verdad, pero se ve obligada al silencio.



9

La dinámica de la fe

Prof. Dr. Antonio PALENZUELA

Profesor de teología. Madrid

No podemos cerrar los ojos a la realidad viva del ateísmo, bajo el pretexto de que la fe está muy arraigada en nuestra tierra. El ateísmo en una forma u otra es problema universal. Pueden señalarse diversas causas en su génesis moderna. A veces se recurre a los escándalos de los creyentes, a opresoras alienaciones en nombre de Dios, o al falseamiento de la idea misma de Dios en la visión específica del mundo del hombre moderno, lleno de dioses.

La muerte de Dios

Al hombre antiguo no le fue difícil llegar a lo divino. No tenía más que abrir los ojos. En el cielo hermoso, brillante, inmutable, veía una epifanía de Dios. Aristóteles ya establece una prueba de su existencia, pero puede decirse que no tenía necesidad de ella. Como motor inmóvil solamente explicita las condiciones del fundamento último de una naturaleza, cuyo carácter divino aparece patente ante él. No podemos por menos de preguntarnos si el cristianismo no habrá contribuido de algún modo al ateísmo moderno. San Ambrosio, por ejemplo, se ha valido de la argumentación atea de los epicúreos contra la divinización de la naturaleza. Podemos asegurar que Cristo ha sometido todos los poderes sacramentales que dominaban el mundo. Consiguientemente, el cristianismo ha desencantado a este mundo y ha contribuido a que el hombre lo considere únicamente como criatura de Dios, y que el propio hombre, libre por su condición de hijo de Dios, lo domine como

señor a la manera de Dios mismo. Se comprende que, desacralizada la naturaleza, el Dios de Jesucristo sea también extraño para una gran masa de gentes y pueda afirmarse que Dios ha muerto. Pero estudiemos esta muerte de Dios en la conciencia occidental.

El hombre puede conocer a Dios como fundamento radical de la realidad como tal y como un todo y en especial del propio hombre. Pero démonos cuenta de que la historicidad está en el centro del hombre. Puede el hombre conocer a Dios en el fundamento de la realidad y de sí mismo, pero de hecho, a lo largo de la historia, para que llegue a conocer a Dios es necesario que el hombre se confíe a la realidad y a la vez a sí mismo, en tanto que en él y por él la realidad se muestra fundada. Esta actitud radical del hombre incluye el conocimiento como docilidad a la realidad y la confianza en ella. El mal es una amenaza contra esta confianza. Job, personaje bíblico, protesta contra la hostilidad de su mundo. A Job no le falta fe. Es un rebelde, pero habla. Protesta en nombre del Dios en quien cree contra el Dios cuyo silencio hostil siente, pero en realidad es un creyente.

El conflicto hombre-mundo

Hoy no es sólo el mal el que atenta contra la confianza en la realidad, sino también el azar, la sin razón, el absurdo. Hegel decía que "Dios ha muerto". Y señalaba que la muerte de Dios es un sentimiento fundamental en la conciencia religiosa moderna. Con ello Hegel no hacía más que reconocer un hecho, que venía trabajando a esta conciencia desde hacía algún tiempo. La separación, por una parte, de una realidad cerrada, cuyas leyes pueden ser investigadas sin tener en cuenta a Dios, de una realidad que puede dominarse con una técnica, basada en la ciencia, y, por otra, una subjetividad que busca liberarse, que busca el camino de la libertad y la esperanza hacia Dios. En el

mismo Descartes hay una escisión total entre la naturaleza como sistema cerrado, abierto únicamente en su origen a Dios, y la subjetividad libre, que duda y que llega a Dios buscando un fundamento que supere a la duda. Esta escisión se hace mucho más radical en Kant. Kant distingue la realidad, sometida a las leyes de la naturaleza, y el mundo de la libertad. Al final coincidirán ambos mundos, pero esto es objeto de la esperanza. Dios es la garantía de que el mundo, la realidad, estará al servicio de un desarrollo de la personalidad libre y moral del hombre. Esto ocurrirá al final y es objeto de la sola esperanza. Es verdad que Kant reduce el mecanismo de la naturaleza a una relación a la subjetividad, pero de todas maneras quedará dividida la realidad en realidad natural y subjetiva.

Hegel ve este abandono de la realidad por parte de Dios como un momento necesario en el desarrollo dialéctico de la idea. Las cosas van a llegar a un extremo, pero en su antítesis está el motor que llevará a la síntesis, a la reconciliación. Tesis y antítesis son momentos abstractos, pero la concretez y totalidad de la idea de lo absoluto acabará absorbiendo y reconciliando estos dos momentos, después de haberlos negado en su carácter abstracto y separado. De aquí resulta, por una parte, una naturaleza abandonada de Dios y extraña a él; por otra, una subjetividad, que cada vez se aísla más de la realidad en una desconfianza total, y busca a través de sí misma la liberación hacia Dios.

Esta oposición vuelve a ser afirmada de un modo más radical por Kierkegaard. Este admite que puede conocerse bien la naturaleza sin ningún recurso a Dios. La relación con el absoluto se traslada al individuo en su más pura y apasionada subjetividad. Se abre un camino a la esperanza, pero es la pasión de lo posible, en esa relación inmediata entre el individuo y Dios sin mediación alguna, ni de la comunidad, ni de la Iglesia, ni de la naturaleza. El mundo está abandonado de Dios o por lo menos nuestra imagen del mundo no necesita de Dios. Una experiencia se explica por otra experiencia, la necesidad domina el orden de la

naturaleza, de la realidad en sí, mientras que la libertad queda como patrimonio del individuo, en la más apasionante individualidad y singularidad.

Horizonte de esperanza

Todavía podríamos recorrer el camino que va de Feuerbach a Marx y Nietzsche, pero yo sólo quisiera fijarme en un hombre, contemporáneo nuestro, Ernst Bloch. Este es un hombre noble, que ha sufrido la persecución y el destierro muchas veces. El se profesa marxista, pero ha tratado, con el Marx joven, de introducir el marxismo dentro de las corrientes espirituales, filosóficas y religiosas del occidente. Para él no hay vida humana sin esperanza. Podemos decir lo de Camus, como comentario al pensamiento de Bloch: sin esperanza, sin contar con algún tiempo para la esperanza, no cabe el amor. La esperanza está proyectada al futuro. Bloch corrige el pensamiento de Feuerbach. Para Feuerbach Dios es una producción del hombre, una producción que el hombre hace; es más bien una idea. Bloch acentúa el carácter de esperanza de la vida humana. En realidad, el punto al que se dirige la esperanza es justamente aquello con lo que soñaba Kant, es decir, la conciliación, la identidad del *homo absconditus* del futuro. Cuando se identifiquen el *homo absconditus* y el núcleo de la naturaleza, que en lugar de estar en conflicto con la subjetividad humana, se identificará con ella, cuando esto ocurra, y se identifiquen en la patria de la identidad, como él dice, entonces se habrá logrado la esperanza humana. Dios no es más que figuraciones, tipos de imágenes que hipostasian, ese futuro esperado. Nosotros alojamos estas imágenes, configuramos un campo abierto y real, en el cual cabe todo y no cabe nada, cabe el infierno y cabe el cielo. La esperanza tiene un sentido que se dirige a algo que nosotros no podemos concretar. Pero es un espacio real, abierto, no es un puro concepto, no es un ideal, no es algo que sea a la manera de un ente filosófico que podamos captar desde una experiencia presente. Este breve bosquejo nos sitúa en el problema del momento actual.

Tentación de desesperanza

La situación presente es de desconfianza y de desesperanza. Cierto que la situación presente se caracteriza por una extrema lucidez, que nosotros, creyentes, debemos honrar. Pero es una situación de conflicto. Uno se pregunta: ¿cómo es posible que yo esté religado por un fundamento, por una persona, por un tú, religado a una realidad, cuando yo veo que el conflicto está estallando por todas partes, cuando entre la realidad y mi subjetividad, como muy bien decía Hegel, "estamos en un constante conflicto", y no hay una veneración hacia la realidad, ni confianza en ella, sino una relación de dominador a dominado? ¿Cómo es posible que yo esté fundado en un tú bueno y santo, que realmente me funda por amor, si hay un conflicto permanente entre los hombres? El problema es el de la justicia de Dios. Fíjense que en el pensamiento hebreo la palabra justicia quiere decir relación de los hombres entre sí, hombre y naturaleza con Dios. Este es el sentido pleno de la justicia en el Antiguo y Nuevo Testamento. Uno vuelve a preguntarse otra vez: entonces, ¿por qué este conflicto?, porque nosotros sentimos la realidad como conflicto.

Esta es una experiencia fundamental que tiene el hombre moderno: estoy, sí, religado con Dios, pero a la vez me veo frente a la realidad, frente al prójimo, estoy atado pero a la vez con un conflicto. Aceptaremos los presupuestos de Bloch. Hay una confianza espontánea del hombre en la realidad. La esencia de la vida es la esperanza. El hombre está abierto a la esperanza. Esto es lo único que nos permite vivir en una actitud militante contra el mal. Respecto al mal existen dos posturas, o bien una postura teórica de explicar el mal, o una postura militante de luchar contra él. Frente al mal, basados en la esperanza y la confianza en la realidad como dimensión puramente humana de la vida, debemos decir: el mal no debe ser. Una postura que buscase explicaciones del mal y se contentase con esto, sería una traición. En esto tiene razón Marx cuando en una de sus tesis dice que el hombre no debe contentarse con ex-

plicar la realidad, sino que debe tratar de transformarla. Esta actitud militante es la única que corresponde al hombre abierto a la esperanza, confiado en la realidad. Si nosotros buscásemos en la contemplación elevarnos a la primera causa, si nos contentásemos con esto, haríamos una gran abstracción de este mal, y entonces escamotearíamos el problema, nos traicionaríamos. En este ámbito de esperanza y de lucha militante contra el mal es donde se abre la revelación; la comunicación y la respuesta de fe del hombre a Dios.

Apertura al encuentro

Para describir lo que es la fe me valdré de esa definición que ha dado el concilio en su constitución *Dei Verbum* sobre la revelación: la fe es confiarse el hombre todo entero al Dios que le llama, que le juzga y que le promete. Podríamos decir que hay dos tipos de religión, el tipo de epifanía y el de revelación. La epifanía piensa que lo divino está continuamente manifestándose en la naturaleza. A este modo de revelación de lo divino responden muchas religiones, entre ellas las naturales. Las religiones de revelación se valen de los mismos términos que la de epifanía, pero indudablemente tienen otro sentido. Las de revelación están ligadas a la historia en una actitud esperanzada del hombre, proyectada al futuro y militante contra el mal. La revelación muestra a Dios que ama, que juzga, que niega a veces al hombre y se liga al hombre con promesas.

La promesa anuncia una realidad que aún no es. Este futuro que aún no es, es abierto creadoramente por las promesas de Dios, no es un futuro que surja de las posibilidades del presente, es un futuro que surge de las posibilidades de Dios. Es el futuro de Dios, pero no un futuro de Dios sólo, sino el futuro de Dios con los hombres y con la naturaleza. Bloch dice que propiamente el Génesis está al final y no al principio, y una idea parecida presenta el

Antiguo Testamento. Eso que ha visto Bloch, ese vacío, ese espacio abierto a la esperanza humana, ese es justamente el Dios-con-nosotros, es decir la reconciliación de todas las cosas en Cristo y en Dios. No todo Dios por un lado, ni todo hombre por otro, ni todo el mundo por otro, sino la conciliación de todo, la superación de todas las alienaciones. Ese es el futuro de Dios, futuro abierto con la promesa, con la palabra, promesa que abre el hombre al futuro y le liga a él. La promesa de Dios aceptada en la fe, la esperanza y el amor, religa la actividad militante contra el mal y la lanza al futuro.

Promesa de futuro

Esta promesa crea un espacio libre para que el hombre pueda obedecer o pueda desobedecer. La conciencia de libertad, conciencia plena de personalidad, surge por primera vez en este espacio en que Dios se relaciona con el hombre en comunicación personal a través de signos. Grecia no conoció esto; no conoció la libertad, en esta madurez, pues para que haya libertad es necesario estar ligado al fundamento, pero a la vez trascender toda libertad que se relacione con él. Esto lo hace posible el futuro de Dios. El hombre no puede comprenderse como el griego se comprendió, como un caso más de la naturaleza. Es una vida, si se quiere, menos alienada, más feliz en cierto modo. El hombre ha sufrido un desgarro porque está ligado desde el futuro de Dios, desde un futuro lejano, desde un futuro que además sólo está en la mano de Dios, aunque realmente provoca la libertad humana para la respuesta libre de obediencia o rebelión.

El objeto de las promesas es indudablemente Dios con el hombre y con el mundo. El objeto de estas promesas se va ampliando. Primero, para unos nómadas, es la tierra que mana leche y miel, una conciliación con la naturaleza en una vida justa, que el Dios de la alianza pretende re-

gular y proteger con su ley. Pero después que estos objetivos se han alcanzado, sobre todo en el tiempo de los reyes, el hombre israelita se ve amenazado, porque aquella existencia se ve asegurada y detenida en esa marcha. Parece que ha conseguido una tierra con una organización política, pero la esperanza de la tierra se convierte en una esperanza mucho mayor, en una paz de todos los pueblos. Al final del judaísmo, antes de Cristo, los límites saltan más allá de la experiencia. La marcha arrolladora del poder de Yavé no se detiene ni siquiera ante lo que siempre se había detenido, ante las puertas de la muerte. Entonces suena esta palabra de Isaías: "ya no habrá más muertos". "Dios enjugará las lágrimas de los pueblos". La tierra devolverá a sus muertos. Muchos, según profetiza Daniel, se levantarán del polvo y resplandecerán como los astros del cielo.

Dios se revela

Dios se va revelando como él mismo. Hemos tenido una idea muy equivocada de lo que ha sido el monoteísmo israelita. Fue un monoteísmo profético, a diferencia del nuestro que parte de las exigencias de un principio para fundamento de la realidad y del hombre. El monoteísmo judío ha ido adquiriendo su preciosa conquista en una lucha con otros poderes divinos. Lo dice san Pablo en la primera carta a los corintios: "Hay muchos dioses, hay muchos señores, pero para nosotros hay un solo Dios y un solo Señor". Es una lucha del poder de Yavé, del Dios del clan, del Dios de los padres, del Dios de Moisés, del pueblo de Israel. Una lucha para ser reconocido como único Señor por aquellas gentes y por todos los pueblos. El se revela como él mismo, como fiel a sus promesas. En realidad conocer a Dios es reconocerle como el que se reveló a los padres, en una acción histórica de salvación, el que los liberó de una situación de alienación humana, el que prometió una liberación total del hombre reconociéndole como a sí mismo. Pero fíjense ustedes que este descubrimiento no se funda en el

principio que sostiene la realidad, sino en la fidelidad de Dios que se manifiesta como él mismo es, a través de la experiencia histórica. Esta historia, como hemos dicho, tiene un futuro. Entre el Dios que se ha revelado ya y el Dios que se manifestará plenamente hay una distancia. Dios se revela como él mismo y también como diferente. Hay una distancia entre el Dios que se manifestó a los padres, a Israel, el Dios que se manifestó en Jesucristo y el Dios que cumplirá sus promesas. Esta distancia es toda esa realidad, llena de males, sin sentido, sometida a un determinismo, que realmente cierra el paso a la esperanza. Job apela contra el Dios hostil y lucha porque aparezca la justicia de Dios. No le importa su mal, que su piel se vaya desprendiendo de sus huesos, con tal que aparezca la justicia de Dios. Dios para el israelita no es un *Deus absconditus,* sino el Dios que ha entrado en la historia, que ha abierto un futuro, justamente para llevar a la plenitud su propia obra.

El hombre cree, espera, ama y milita

Al israelita, al hombre de fe, sin que aparezca la justicia de Dios, no le parece que valga la pena vivir porque realmente está truncada la esperanza. Pues bien, entre el Dios que se ha revelado a los padres y el Dios que cumplirá sus promesas hay una distancia inmensa. El hombre se apoya en la identidad entre el Dios que se ha ido revelando a lo largo de las diversas experiencias históricas y el Dios del futuro. Por la fe lo vive como idéntico; entonces a través de la fe ve que está apoyado en el Dios que se reveló y en el futuro de Dios que él no puede calcular, ni imaginar. El está abierto a ese futuro únicamente en la esperanza. Esto le basta para darle una postura militante contra el mal y la posibilidad de amar. Por eso el hombre de fe puede sufrir la tentación del determinismo, que aparece en la sagrada Escritura. El sol sale, se va; las estaciones vienen y se van; todo sigue igual como en tiempos de nuestros padres. Esta tentación lleva a veces al hombre a aislarse

frente a la realidad, en su subjetividad; a sentir la realidad como conflicto, a caer en la desesperación y en la negación de Dios. Esta es la gran tentación.

La revelación ha tenido su culminación en la muerte y resurrección de Cristo. El mismo Dios lo entrega a muerte y lo resucita. Describamos la situación desde otro punto de vista. El mismo es quien ha asumido la muerte, después del abandono de Dios a las manos de sus enemigos. La muerte es la experiencia máxima respecto a la subjetividad de la persona y es justamente donde se muestra el desgarro entre subjetividad y naturaleza. Dios asume esto en sí mismo, y a la vez es él mismo el que resucita. En Cristo se cumple esa reconciliación con Dios mediante el don del Espíritu, el don del amor. La reconciliación del hombre con los demás hombres, con la naturaleza y con Dios, tendrá su culminación en ese futuro de Dios de que venimos hablando. Pero fijémonos bien, Dios ha asumido la exterioridad. Esto significa que si hemos de tener esa actitud militante contra el mal, esa abertura a la esperanza, ha de ser asumiendo el mal, el absurdo, la exterioridad, la muerte. Esa es la condición justamente para alcanzar el futuro de Dios.

Hacia la plenitud futura

La suprema revelación de Dios provoca esta nueva historia de Jesucristo hasta la parusía, hasta la conciliación total. Pero si se abre el espacio a la esperanza, es porque él mismo asume el mal, asume la exterioridad. Dios mismo se encuentra desgarrado. Este hecho se puede experimentar religiosamente, pero no se puede describir con conceptos. Ese espacio, así abierto, lleno de la nada y del todo, ese espacio del futuro, es el que realmente sostiene nuestra esperanza. Esta nueva historia que se inicia con la muerte y resurrección de Cristo, hasta el futuro definitivo de Dios, es lo que en realidad mueve nuestra esperanza. Tenía razón Hegel, en cierto sentido, cuando decía que para llegar a la plenitud de la historia universal, ese espíritu tenía que exteriorizarse y enajenarse, tenía que asumir todas esas condiciones de mal, del mal moral y del mal físico, del azar y del sin sentido. Unicamente asumiéndolo así podemos tener esperanza de que realmente esto va a ser asumido al final. El espacio libre está lleno y vacío, pero la plenitud ha vencido a ese vacío.

La revelación de Cristo ha de extenderse aún a todos nosotros. Nosotros históricamente hemos sido llamados por Dios a ese futuro. En la fe y en la esperanza, activas por la caridad, es como el hombre, asumiendo las condiciones de exterioridad, se pone en condiciones de identidad, como dice Bloch. En esta identidad no queda absorbida nuestra personalidad, como han dicho Schelling y tantos gnósticos, sino que, en el tú divino, se conciliarán todas las personas y todas las cosas en un amor mutuo, que no absorbe ni limita, sino que constituye y potencia.

COLOQUIO

Pregunta:

¿Puede decirse que el cristianismo es la causa fundamental del ateísmo?

Respuesta:

Yo no afirmé rotundamente que el cristianismo sea causa del ateísmo; esta afirmación me parece falsa. Piense más bien que el ateísmo es un fenómeno de occidente y de la cultura. Los paganos llamaban a los cristianos ateos por algo esencial, por no considerar al mundo como sede o epifanía de las potencias divinas. El mundo, para el pagano, tiene una relación inmediata con lo divino, la realidad natural está empapada y chorreando divi-

nidad. Mientras que para los paganos el cielo es brillante, divino, inmutable, para nosotros la luna es un pedrusco y nos causa inquietud eso de que todos sean pedruscos, masas de cuerpos.

El cristianismo introduce una lejanía en la divinidad, en cuanto que no hay con ella la relación que ponían los paganos. Para el pagano, lo divino está en todas partes, incluso en nuestra propia alma, en los astros, etc. Todo es ser divino. En el cristianismo hay mayor conciencia de la trascendencia y la relación se establece a través de la historia y de los signos. Y éstos no dejan de tener un carácter ambiguo. Además Dios se revela como el que se va a revelar en el futuro, como el que aún no se ha revelado, sino que se ha de revelar en el futuro. Existe una anticipación de esa revelación en Cristo, pero Cristo no es una experiencia pública que está a manos de cualquiera.

Sin la inmediata revelación de lo divino, como sucedía en los griegos; sin la conciencia de la presencia de lo divino vinculada a la naturaleza, como en muchos pueblos de oriente; sin la vigencia de Jesucristo como revelación de Dios, es explicable que el ateísmo sea una realidad. En la antigüedad apenas había ateos.

El cristianismo no es, pues, la única causa. Pero sí es cierto que ha influido en cuanto que ha estimulado a conocer y dominar un mundo al que había privado de la inmediata presencia de la divinidad.



10

Encuentro, en Cristo, del hombre con Dios

Prof. Dr. Augusto A. Ortega, cmf

Profesor de teología. Roma

El hombre es una paradoja de la cual él tiene como una experiencia primordial e insobornable. Instalado en la realidad, como tal, está abierto constitutivamente a todas las realidades. Persona y dueño de sí mismo, se encuentra con su límite. Menesteroso, necesita para ser, y para *ser él,* de lo que está más allá de él mismo. Se da cuenta de que no puede tomar en peso, en vilo, su propia realidad, que le excede. Ni su propio quehacer. Necesita fundamentación. Y esperanza. Porque, al fin y al cabo, el hombre es ineludiblemente futuro. Su constitutiva trascendencia le abre, pues, verticalmente a la trascendencia, con presencia edificante en él.

Como persona, el hombre es un ser formalmente abierto a la comunión. Esta apertura le pertenece constitutivamente. Le es a la persona como una dimensión esencial. El hombre de hoy tiene de ello una vivencia profunda y vibradora. Acaso por esta rampa de la personal comunión se siente como lanzado a la más aupada cima de la comunión personal, es decir a la comunión personal en Dios con los hombres. A Jeanson, por ejemplo, le ha impresionado fuertemente el dogma cristiano de la comunión de los santos. Lo que a la persona le hace ser persona, y, por tanto, capaz de radical comunión, es su raíz intelectiva. La apertura, pues, de la persona constituida en esta raíz intelectiva, se actualiza formalmente en su inteligencia. Por ello, la persona, en tanto que persona, se comunica en su palabra, en su logos.

En realidad, es por esta palabra o a través de esta palabra, como el hombre se relaciona con Dios. No me parece que se haya insistido mucho en ello; pero juzgo de particu-

lar importancia subrayar que, después de todo, el problema del conocimiento de Dios por parte del hombre —y lo mismo hay que decir de la religión— es un problema de diálogo.

Pienso que en esto, como en tantas cosas, la filosofía haya pecado bastante de endurecimiento abstractivo, de cosificación. Quiero explicarme por lo que atañe al problema que ahora nos ocupa. Generalmente, las cosas —el hombre entre ellas— han sido consideradas sólo como peldaños de la ascensión del hombre hacia Dios; es decir las cosas en sí mismas, como escueta realidad objetiva, exterior. Y Dios, como causa plural —eficiente, sobre todo.

Yo no quiero negar —ni creo que pueda negarse— el valor de nada de esto. Pero, ¿hemos dicho con ello lo más esencial, o por lo menos lo más sugestivo? ¿Por qué no podemos pensar que la palabra de Dios, por quien se hacen las cosas —y, en fin de cuentas, es lo que, participadamente las cosas son— esté vibrando a través de las cosas? Una palabra, en realidad, dirigida al hombre, que es el único receptor mundanal de ella. ¿Por qué no hemos de pensar que el hombre lo que oye en las cosas es esta palabra y que, escuchada atentamente, la devuelve a Dios en la suya? He aquí el insoslayable diálogo.

Porque si el hombre es persona —ser, en fin, esencialmente abierto y comunicativo, ser abierto, sobre todo, hacia Dios— hay que convenir en que Dios es el ápice supremo de la realización personal. Dios, haciendo las cosas, se comunica "personalmente" en ellas. Dice en ellas y por ellas su palabra.

En rigor, el hombre, en tanto que persona, no puede menos de ser un *llamado* de Dios. Sustancialmente, persona —la persona infinita— equivale a *vocación*. Lo más originario de la persona finita es que sea vocación. La persona finita es vocación, porque, como acabamos de decir, es fundamentalmente logos, palabra. Dios, al hablarle a ella —al hablar con ella— no puede hablarla simplemente y como

al mismo nivel de comunicación dialógica... Dios la envuelve en su palabra para *hacerla ser* y para fijarle destino... Subrayo que el conocimiento de Dios, por parte del hombre, aun cuando se realice a través del ser estante de las cosas, y aun a través de la realidad viva e instante del mismo hombre, es ineludiblemente un auténtico "diálogo" con Dios.

No alcanzo bien a comprender cómo se le haya podido dar a Dios, en tanto que causa del mundo, tan escaso lugar para la presencia personal. Sin embargo, omitir este carácter de presencia personal en la causalidad de Dios, es desnaturalizarla por completo. La historia nos puede dar una justificación de actitudes pretéritas; pero no de ciertas actitudes de tiempos recientes.

El diálogo vivo, entablado por Dios, hablando y llamando, atraviesa el cosmos entero, desde el momento mismo de la creación. Pero, en resumidas cuentas, este diálogo está, desde el principio, destinado al hombre. Sin que deje de pertenecer también a las cosas. El hombre, ser-en-el-mundo, es, en cierta medida, el ser en quien el universo creado cobra conciencia. Todo el cosmos conspira, desde siempre, hacia la conciencia y hacia el hombre. La palabra de Dios que pasa por las cosas, tiene en ellas su encuentro con el hombre. La verdad de las cosas, verdad verdadeante en el hombre, no es una verdad inerte, mineralizada. La verdad de las cosas es como un pálpito de la palabra de Dios. Algo vivo que las está incesantemente diciendo y haciendo; diciéndolas de nuevo siempre en su-ser-hechas y en su estar-haciéndose... Palabra que va dirigida a alguien...; a quien sea capaz de recogerla. En definitiva al hombre.

Pero la verdad es que de quien habla Dios al hombre en las cosas, es de sí mismo. Y es, sobre todo, desde el hombre, desde quien habla Dios al hombre. El conocimiento de Dios, y la religación que en este conocimiento transparece, no están tajados, como se comprende, en los límites objetivos de lo que las cosas son o de lo que el hombre

es secamente en sí mismo. Son también (digámoslo con palabra cristiana, pero ahora exenta de cualquier significación sobrenatural) *gracia*. Porque el diálogo de Dios con el hombre y del hombre con Dios, no es sólo, como se acaba de decir, el que objetivamente se halla como estereotipado en la estructura sustante, o en el ser de las cosas y del hombre. El diálogo de Dios con el hombre es siempre originario y originante, vivo. Realizado a través de todas las necesarias mediaciones, pero realizado siempre personalmente por él, y no como voz grabada, hecha en el disco vibración sin vida. En el fondo, todo es amor, ofrecimiento, donación verdadera. Por eso lo primero que hay en la religación es libertad. Por parte de Dios y por parte del hombre. Este, sin embargo, sólo desde una humilde disponibilidad, puede dar —o, mejor, *ser*— respuesta a la llamada, a la vocación. Conocer a Dios, aun desde este punto de vista natural, no puede ser únicamente una tarea de inteligencia. Conocer a Dios tiene que ser el fruto de una limpia y ascética disposición de amor. Bien mirado, el amor está en el origen de todo.

La encarnación, proximidad de Dios al hombre

Desde esta consideración de la "trascendencia", como dimensión constitutiva del hombre, fundadora de su índole personal y de su entrañable condición dialógica, acaso nos sea menos difícil —dentro de la insondable inescrutabilidad— rastrear algo del misterio de la encarnación, la más alta y asombrosa cima del diálogo entablado por Dios con el hombre: la más alta cima del encuentro vivo y personal de Dios con los hombres, con todos los hombres, izados en pura y afilada verticalidad, hasta Dios, en el hombre. Con ello habremos alcanzado también nuestra mejor inteligencia del sentido misterioso de la realidad humana.

Por de pronto, después de lo que hemos dicho resulta que el hombre es, esencialmente, ese ser que está *de un modo formal*, y desde lo último de sí mismo, referido a

Dios. Lo que mejor define al hombre es, en última instancia, esta honda y última referencia a Dios. Estar referido a Dios quiere decir no sólo estar fundado, como ser —y como ser *él mismo*— en Dios, sino estar vertido a él con aspiración radical, irrestañable, de entrega. El hombre como de verdad, es decir acabadamente, queda fundado en Dios, es donándose a él. Es a saber, con el retorno. No es cierto, como quería Sartre, que el hombre sea la inútil pasión de hacerse Dios, o de ser Dios. Pero sí que es la pasión de llegar, por autodonación, a él. "Solidabor in te, forma mea, veritate tua", ha dicho desde lo hondo del alma san Agustín.

Lo paradójico —y lo dramático— de la situación del hombre en relación con Dios —y aun en relación con el mundo y consigo mismo— es que sea una tremenda tensión entre la proximidad y la distancia. El hombre está distante de sí mismo, o se es a sí mismo distante. Y esta es ya suficiente razón para hallarse a distancia de todo lo demás. Esta distancia, que es formal, sólo es posible por la también formal, ontológica, presencia. El animal, vgr., no se es ni ausente ni presente, ontológicamente hablando. Esta distancia del hombre respecto de sí mismo es la que pone siempre un relente, una bruma de distancia entre él y las cosas. El mundo le es, además, particularmente distante, porque la materia no puede ser clarificada en la presencia. Pero Dios que, de un lado le es lo más presente, más de lo que le sea posible serse él a sí mismo, le es de otro lado lo más lejana y dolorosamente ausente. Dios, inmanente al hombre como a todas las cosas, infinitamente le trasciende. Por eso, el hallazgo de Dios, su acercamiento a él, le está exigiendo al hombre esforzado denuedo. Y humildad.

En realidad, es Dios quien ha abierto caminos al encuentro; quien ha hecho florecer en la carne la palabra del diálogo. Para esto precisamente Dios se ha hecho hombre. La encarnación del Verbo —Cristo, que es su término— es ya en sí mismo como la inauguración de la presencia. Lo es, naturalmente, en un plano divino, sobrenatural. Y

como por un "paso al límite", del hombre. Hacia la trascendencia. La encarnación, que es una "condescendencia" de Dios, es un salto a la trascendencia desde la corta estatura humana. Mirada desde este punto de vista, la encarnación es ya un comienzo de salvación de aquella paradoja de que hemos hablado antes. Es un comienzo del serenamiento, en la paz, de aquella encrespada tensión entre la proximidad y la distancia.

La encarnación, hemos dicho, es un salto a la trascendencia. Convendrá explicarlo un poco. Es un salto real y sustancial. Lo que, por de pronto, da en la encarnación este salto a la trascendencia, es la humanidad de Cristo. Dios es trascendente e inmanente. Lo es a la vez y por la misma razón. Lo es sólo por relación a los seres creados. Sería ridículo hablar de inmanencia y de trascendencia en Dios desde sí mismo. Pero en relación a las cosas, debe decirse con más exactitud que es inmanente-trascendente. No habría inmanencia verdadera en Dios, si, al mismo tiempo, no hubiera trascendencia. Ni auténtica trascendencia si en su misma entraña no fuese inmanencia. Esto es lo que no entendieron los filósofos clásicos. Ni Platón ni Aristóteles. Cada uno por su cuenta propia. Ni los primeros padres de la Iglesia. Por eso se hallaron tan estrechados para entender la creación.

En la realidad humana de Cristo, mirada en sí misma, Dios continúa también, como es obvio, siendo inmanente y trascendente. Esta inmanencia-trascendencia, esta presencia-ausencia de Dios en ella, por todo lo alto, es lo que le *hace ser* y lo que la permite *ser ella*. Pero toda la humanidad de Cristo, toda entera, desde su ultimidad óntico-ontológica, ha sido alzada a *ser personalmente* en la trascendencia, es decir en el Verbo.

La encarnación es eso: la asunción hipostática de una concreta e individua naturaleza humana por el Verbo de Dios. Ahora bien, lo que hace posible, es decir lo que hace que tenga sentido, desde el lado humano, la encarnación, es la constitutiva dimensión de "trascendencia" de la realidad humana misma. Esta dimensión en la cual inciden y coinciden la raíz de la inteligencia, la raíz de la libertad, la raíz de la religación y... la raíz de la persona. En el centro más vivo de la ontológica aspiración del ser humano a personarse —y a personarse, es decir a constituirse como persona, en su ámbito propio— queda asumido ese ser humano, esa realidad humana, para realizarse como persona, no en sí mismo, sino más allá de sí mismo, en el Verbo —alargado hasta éste y cumplido trascendentemente en éste, sin propia merma, elevado hasta el infinito, aquel primordial y propio e irrenunciable anhelo de erigirse en persona.

Lo que debía ser un *yo* infinito y supremo, al cual se abriera un *tú* relativo y creado, se convierte en un único YO sin tú en la doble realidad esencial de Cristo Señor nuestro. En El, rigurosamente, Dios es hombre y el hombre es verdaderamente Dios.

En realidad esta absorción —digámoslo impropiamente— del tú de la naturaleza humana finito, en el yo infinito de Dios, viene a ser la suprema, la incontenible aspiración de toda auténtica comunión personal. Desde lo más hondo de la realidad personal creada, asciende como un viento largo de deseo, ese querer darse a Dios —donación de la agapé— para unirse con El, trasponiendo su ser personal al ser personal divino. Por eso, y porque todas las cosas aspiran a hacerse luz, claridad de amor en el hombre, puede decirse con verdad que la encarnación viene a ser como el hito de la aspiración final —trascendente— de todos los seres creados —inteligentes o no— según su peculiar manera y dentro de un orden de establecida jerarquía; la cual aspiración únicamente puede tener cumplimiento en la graciosa donación del amor sobrenatural.

Pero será oportuno subrayar que esta asunción, por el Verbo, de una concreta naturaleza humana, para personarla, no es ningún acto de fuerza, ninguna violenta rapiña, por parte de Dios. Dios que *da* y *se* da siempre, jamás arrebata nada. Dios, como le ha definido tan bella y tan pro-

fundamente san Juan, es *amor*. Este acto de unirse el Verbo sustancial-personalmente a una naturaleza humana es, sin duda ninguna, la cima mas enhiesta del amor. Pero el amor ha sido recíproco. Aunque siempre sea verdad, como ha dicho igualmente san Juan, que Dios amó el primero. No hay amor si Dios primeramente no lo pone y, además, lo suscita.

El Verbo y la naturaleza humana asumida se dan recíproca y *personalmente* en la más profunda e irreversible donación. Se dan, por ello, también en la más pura, transparente y autodeterminadora libertad. La humanidad de Cristo —que no empieza a ser sino en tanto que asumida—, desde su levantada realidad, desde la luminosidad alcanzada en su ser humano cumplido y potenciado inconmensurablemente en el Verbo, se hace claro querer de entrega en la unión.

En realidad, lo que en la encarnación tiene lugar, primeramente, por parte de Dios, es decir de la segunda persona, y, luego, también sin duda, por parte del hombre, es decir por parte del hombre-Cristo, pero desde su ladera humana, es la más sumisa y dulce humildad en el amor. La realidad humana de Cristo ha renunciado a su propia persona —a ser *sí misma* en un orden propio—, siquiera lo haya logrado, es cierto, por manera altísima, en "otro" (como desde una "sobre-mismidad"). El misterio está aquí. Porque este "otro" deja de ser "otro" en ella, para personarla, para convertirse en su propio yo. Para que, por esta personación, ella alcance "mismidad" en el "otro" que la "sobre-mismiza". En esto consiste la recíproca y absoluta entrega. El supremo amor se cumple en la donación personal. Y la mayor humildad —porque es la mayor renuncia de sí mismo— es esta donación personal. También el Verbo, que, encarnándose, realiza su "descenso" —su katábasis— acepta su propia "alienación". El Verbo se ha hecho hombre —es de fe—. Hacerse hombre es hacerse de verdad algo que "no era". No, cierto, por transformación —tenemos presente a Calcedonia—. Tampoco por alguna "nueva adquisición", que le es imposible al Verbo —lo tiene todo—. Sino, sencillamente, por una "autodonación personal a "lo otro", para ser, desde su persona, activa y positivamente, "lo otro". Creo que es justo subrayar esta "alienación", como suprema expresión de donación personal en el amor.

La ratificación de esta donación personal en el amor, es decir en la humildad y en la libertad, es permanente e irrevocable en la sustante realidad divino-humana de Cristo. Por parte del Verbo. Y por parte de la naturaleza humana. Aunque, a primera vista, pudiera parecer lo contrario, nosotros sabemos que la libertad humana de Cristo se acrecienta, casi infinitamente, en su unión personal con el Verbo. Paradójicamente, sucede aquí que la mayor proximidad esté determinando la mayor distancia. O, si se quiere, que la más grande dependencia sea principio de la más grande autonomía. Estamos hablando de un orden dinámico, del orden de la acción. Lo que hace que este hombre Cristo, en cuanto hombre, sea más libre, es precisamente su unión con el Verbo. Lo que le confiere más autonomía, mayor autodeterminación, incluso para entregarse en donación constantemente ratificada al Verbo —la naturaleza humana de Cristo empieza a ser en la eficaz asunción— es la unión hipostática.

Es, pues, desde este abismo de amor —que alcanza por todos cabos profundidades pavorosamente metafísicas— desde donde hay que esforzarse para entender el complejísimo misterio comprendido en la realidad de la encarnación.

Cristo y los hombres

Ahora bien, una encarnación en sí misma y por sí misma, sin más (es decir la unión hipostática del Verbo con una naturaleza humana, que tuviera en este simple hecho sus últimas fronteras), no es conocida en la revelación cristiana. Ni Tradición, ni Escritura saben nada de ella. La

encarnación tiene una prolongación expresamente querida y realizada por Dios en nosotros. Más aún: la encarnación ha sido pensada y querida precisamente en función de esa prolongación hasta nosotros. Y hasta el mundo entero de las cosas... El Verbo se ha hecho hombre y ha dado el poder de llegar a ser hijos de Dios a los que creen —a todos los que creen— en El. En realidad, se ha hecho hombre para dar este poder (Ef 1, 5). Quien se ha hecho hombre ha sido el Verbo, es a saber, el Hijo.

Dios todo lo hace según la más exacta "medida" del "peso", que es amor, y del "número", que es la más clara y luminosa rigurosidad del logos. Por eso, hacerse carne el Verbo no pudo ser sin aceptar —y más que sin aceptar, sin pretender— dar cumplimiento, en la encarnación, a todas las instancias que en sí misma comporta la circunstancia humana. Por ello en la estructura ontológica de Cristo se hallan inscritos todos los hombres —la humanidad entera—. Y, naturalmente, todo el cosmos... Cristo es un hombre dentro de la teoría ilimitada de los hombres, aunque sobrepasándolos. Y el hombre, todo hombre —también Cristo— es irrenunciablemente un ser-en-el-mundo. Pero Cristo, ya está dicho, los sobrepasa y los asume. Los asume comunicándose a ellos; difundiendo su filiación.

En rigor de verdad, la revelación nos enseña que el Hijo de Dios, hecho hombre, ha difundido sobre los hombres —y en la medida en que ello es posible— sobre el mundo, su filiación (Rom 8, 19 s). La ha difundido primero sobre los hombres en tanto que comunidad. Después, dentro de la comunidad, sobre cada uno de los hombres según la economía de su donación. Por esta razón es Cristo —el Hijo hecho hombre— el "lugar natural" (sobrenatural) de encuentro de Dios con los hombres. Y de los hombres con Dios. El Padre (*como Padre*), viene en el Hijo, por el Espíritu, a nosotros. Y nosotros, por el Espíritu, nos llegamos en el Hijo, en tanto que hijos, al Padre. Me es especialmente grato citar unas hermosas palabras del gran escriturista Heinrich Schlier, convertido del protestantismo. Las

ha escrito comentando el prólogo del evangelio de san Juan:

> El Verbo ha levantado su tienda —su tienda pasajera...— entre nosotros, los suyos, que somos, sin embargo, hombres. El Verbo —en quien todo está oculto como en el verdadero hogar de origen—, justamente, este Verbo se construye una casa sobre la tierra entre los hombres. Esta casa es la Iglesia en la cual ha puesto El su confianza. En ella establece su gloria, su *doxa,* el *cabod* de Yavé, el resplandor poderoso del Verbo, que es Dios (*Le temps de l'Eglise,* 285).

El Verbo es la palabra del Padre. La irradiación esplendorosa de su gloria. El sello de su sustancia (Heb 1, 3). La imagen visible del Dios invisible (Col 1, 15). En fin, el Verbo hecho hombre es para nosotros la revelación, la manifestación del Padre. Pero ¿cómo es para nosotros Cristo el rostro resplandeciente de Dios? ¿Cómo nos le manifiesta o nos le revela? San Juan ha dicho en el prólogo de su evangelio que a Dios nadie le ha visto nunca. Pero el mismo san Juan nos refiere las palabras del Señor dichas a Felipe (Jn 14, 9): "Quien me ve a mí, ve a mi Padre".

El comienzo de todo está en la encarnación, sin duda. Siquiera este comienzo necesite consumación. Y no la alcance sino en la "consumación" de Cristo. Pero la posibilidad —y la exigencia— se hallan ya en la encarnación. La encarnación está ya implicando la Iglesia, a la cual y desde la cual Cristo irradia la gloria de Dios a los hombres.

Nuestra unión con Cristo en la Iglesia es tan íntima, que más bien debe decirse *unidad.* La inmanencia divina —llevada en la encarnación hasta el punto de no estar ya solamente Dios en el hombre, sino de ser Dios hombre y el hombre Dios— se alarga por la encarnación, es decir en razón de ella, a todos los hombres, en cuanto éstos alcanzan a ser *uno* en Cristo. Vosotros sois *Cristo,* ha dicho enérgicamente san Agustín, y lo recuerda Pablo VI en la *Ecclesiam suam.* San Pablo lo había dicho antes con su acostumbrado vigor (Gál 3, 28).

El Verbo se constituye en persona, dentro del misterio trinitario, por su filiación. Pero en Cristo —el Verbo hecho hombre— no puede haber más filiación que ésa. Si, como es seguro, la divina filiación de Cristo, aunque participada y adoptivamente, se hace realísimamente nuestra, entonces, también su persona, aunque participativa y accidentalmente, se hará realísimamente nuestra. Naturalmente, en ese orden divino sobrenatural a que somos elevados. "Recibisteis espíritu de filiación adoptiva, con el cual clamamos: ¡Abba! ¡Padre! El Espíritu mismo testifica a una con nuestro espíritu que somos hijos de Dios" (Rom 8, 16-17; Gál 4, 6-7).

Nuestro encuentro con Dios en Cristo —en la Iglesia— es como de hijos que dialogan con El en la palabra, que es el Hijo. Que dialogan como hijos.

Pero acaso es menester urgir algo más las cosas para entender mejor nuestro encuentro con Dios en Cristo. Según queda ya notado, Cristo es el yo sobrenatural de todos los hombres. Lo es, primordialmente, de la comunidad, de la Iglesia. En ella, después, de todos y de cada uno de los hombres. Por su constitutiva trascendencia, es decir por su instalación formal en la realidad como tal, el hombre, abierto a todas las realidades, está especialmente abierto a todos los hombres. La intercomunicabilidad personal pertenece inesquivablemente a la estructura de la persona misma. Le pertenece, por tanto, a la estructura de la persona humana dentro de su característica peculiar. La medida de la intercomunicación personal entre los hombres, su altitud ontológica, pudiéramos decir, depende esencialmente de la corporeidad, que no es extraña sino *constituyente* de la espiritualidad del hombre y, por tanto, de la persona humana.

La intercomunicación personal humana —la originaria comunión de las personas— está condicionada por una razón ineludible de especificidad. El hombre es un individuo de una especie. La especificidad le viene impuesta al hombre en razón de su corporeidad. Por ello la originaria *communio personarum*, que tiene su raíz en la espiritualidad —raíz de la persona—, únicamente puede cumplirse dentro de un ámbito específico. Quiero decir dentro del ámbito que comporta el pertenecer a una especie. Por ello, la originaria *communio personarum* tiene que proyectarse hacia afuera, hacerse exterior, objetiva, "social".

La persona del Verbo hecho hombre, al asumir a una concreta e individua naturaleza humana, ejerce en ella una sustantiva función personadora. Se hace, por de pronto, la persona de ella. Siendo, pues, una persona divina, se constituye, por el mismo hecho y en realidad, como persona dentro de un determinado ámbito humano. Es, en verdad, por el doble ámbito natural —divino y humano— en que su función de "personar" se cumple, como una doble persona, no obstante su infinita simplicidad. Los teólogos medievales —santo Tomás, por ejemplo— se habían preguntado con razón: "Utrum persona Christi sit composita". La respuesta era afirmativa: "Et sic dicitur persona composita, in quantum unum duobus subsistit" (3, q. 2, a. 4).

La persona de Cristo, desde esta ladera humana, se halla, por tanto, en aquella relación de intercomunicabilidad unívoca con todos los hombres. Consiguientemente, se encuentra instalada en aquella fundamental apertura de posible diálogo, yo-tú, con todos los hombres. Forma con ellos, y como ellos, dentro del ámbito específicamente humano, en el cual está inscrito, una *communitas*. Y hasta una *societas*. No es posible que ahora nos detengamos a explicar la diversidad de matiz que caracteriza a la una y a la otra. Lo que sucede es que la persona de Cristo, aunque esté realizando un ámbito de personación humana, es irrenunciablemente persona divina. El hecho de que la persona de Cristo sea una persona divina, es la razón inmediata de que en Cristo, en cuanto hombre, se halle el pleroma del Padre. Ahora bien, este pleroma o plenitud es lo que, desde Cristo, se comunica a los hombres (Jn 1, 14.16; Col 2, 9.10). Pero este pleroma, que es plenitud de vida divina trinitaria, comunicada a la humanidad de Cris-

to, es formal y primordialmente gracia de filiación; gracia que deriva más inmediatamente de la unión personal con el Verbo; gracia, por tanto, sellada de modo especial por la persona del Hijo. De aquí que Cristo se constituya, sobrenatural y accidentalmente, en la persona, en el yo, de toda la Iglesia; es a saber, de todos los hombres, según lo habían visto ya los padres y los teólogos de la edad media —santo Tomás muy expresamente—: "Christus et Ecclesia una persona mystica".

Pero tal vez no sea enteramente ocioso subrayar que la concreta y actual asunción personal sobrenatural —bien que accidental— de cada uno de los hombres en la Iglesia, por la persona de Cristo, se realiza en la más exigente libertad, puesto que se realiza en el amor —la más honda dimensión de la persona, en tanto que realidad humana libre—. Hemos dicho antes que lo más originario y esencial de toda persona finita es que sea *vocación*. Por eso no puede ser de hecho levantada a un orden gratuito-sobrenatural más que por la llamada en el amor. El primer llamado, como se complace en repetir san Pablo, es Cristo. En El somos vocados y convocados todos, para constituir la gran convocación, la Iglesia, la *ekklesía*.

Dijimos más arriba que en esa situación paradójica y dramática del hombre en relación con Dios y aun con el mundo y consigo mismo —que le pone, debido a su natural estructura, en una tremenda y habitual tensión entre la proximidad y la distancia—, la encarnación era ya como una inauguración de la presencia... Siendo esto verdad, lo que tendríamos que decir ahora es que la encarnación, tal como se ha verificado conforme al designio de Dios —debido, por tanto, a la *kénosis* de Jesús, a su condición "carnal"—, no ha podido ser más que eso: la inauguración, el comienzo del camino y el continuo paso adelante hacia la "presencia".

Cristo también ha querido, aceptando la voluntad del Padre, vivir en la lejanía, en la distancia. El mayor dolor de Cristo, ese dolor casi esencial que le penetraba todo

entero, era su alejamiento del Padre. Por ello también su anhelo más urgente, más penetrante, más hondo, más desolado, era de "ir al Padre" ("vado ad Patrem"), de estar totalmente en su presencia... La condición "carnal" le privaba de aquella plenitud de gloria que le era debida. También, por esto, Cristo era un "viador", un caminante hacia la plenitud de su gloria. Haber aceptado una condición "carnal", no era sencillamente haber querido ser hombre, sino aceptar el sometimiento a ciertas condiciones del pecado, como consecuencias de él. San Pablo nos dice que "Dios envió a su Hijo en semejanza de carne de pecado" (Rom 8, 3). He aquí por qué en este mundo El no vivía plenamente en la presencia del Padre. Ni siquiera en la presencia de sí mismo. Ni, naturalmente, en la plena presencia de los hombres. La misión de toda su vida, cumplida en este dolor esencial, fue la edificación de la "presencia", de la presencia al Padre, a sí mismo, a los hombres y al universo entero.

En cada instante de su vida, tan generosamente entregada —en el sacrificio, en la "consagración"— se iba acercando a El. En un momento culminante de este sacrificio, de esta consagración —llegada ya su "hora"— le dice al Padre: "Yo me consagro por ellos para que ellos sean consagrados en la verdad..." (Jn 17, 19). Mientras tanto, Cristo, como los hombres, en la comunión más entrañable con los hombres, poniéndose al nivel de los hombres, ha hecho suya, en cada instante, la más azorante angustia de los hombres. Pero, precisamente, haciendo en realidad suya la angustiadora distancia de los hombres, ha ido alcanzando su presencia y en ella la presencia de los hombres; la plenitud de su gloria y en ella la gloria de los hombres: "Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo para que tu Hijo te glorifique a ti. Yo te he glorificado sobre la tierra; he llevado a cabo la tarea que me encomendaste. Ahora, glorifícame tú, a mí, oh Padre, junto a Ti, con la gloria que tuve a tu lado antes de que el mundo existiera" (Jn 17, 1-5). "La gloria que tú me diste se la he dado yo también a ellos,

para que sean una sola cosa, como nosotros somos también una sola cosa" (Jn 17, 22).

En realidad, sólo después de su glorificación, Cristo es "un paso abierto hacia el Padre", para el encuentro sin trabas, para el diálogo en el mismo lenguaje con el Padre. "Por El (por Cristo) —los que estaban lejos (los gentiles) y los que estaban cerca (los judíos)— tenemos todos abierta la entrada en el mismo Espíritu al Padre" (Ef 2, 17-18). Sólo ahora puede decirse que Cristo es cabalmente "camino, verdad y vida" para el hombre (Jn 14, 6).

El nuevo encuentro recíproco de los hombres

"El que está en Cristo es una nueva creación. Las cosas viejas pasaron. Todo ha llegado a ser nuevo" (2 Cor 5, 17). Desde esta "renovación" humana, desde este nuevo *ser-en-Cristo* de los hombres, éstos alcanzan una nueva base de intercomunicación, de recíproco encuentro. El recíproco encuentro de los hombres no se verificará ya solamente, ni primordialmente, desde un plano personal meramente humano, sino desde un plano personal nuevamente conseguido, a través de la común filiación divina participada por la efusión del Espíritu en el amor. Es decir, el recíproco encuentro de los hombres debe verificarse a través de una auténtica, nueva, sobrenatural *hermandad.*

En realidad, la Iglesia no es más que *una inmensa filiación divina*: una plural, y al propio tiempo, una total y única filiación. San Agustín ha dicho bellamente con su ardimiento acostumbrado: "Cum ille (Christus) caput, nos membra, unus est Filius Dei" (*In Ep. 1 Joan. trac.*, 10, 13).

Queda ya dicho que esta filiación sólo ha podido ser comunicada a los hombres cuando, después de la resurrección, Cristo ha sido "constituido" en el entero ámbito de su humanidad, hijo de Dios con energía y poder santificadores (Rom 1, 4).

A través de la humanidad glorificada de Cristo —ahora ya libre paso hasta el Padre— el Espíritu Santo hace fluir la filiación divina a los hombres, constituyendo la común hermandad. Por eso, la Iglesia es aquella inmensa hermandad antes aludida. Cristo es el primogénito de muchos hermanos (Rom 8, 29). Ahora "no hay ya judío, ni gentil, ni esclavo, ni libre, ni varón, ni hembra, pues todos sois «uno» en Cristo Jesús" (Gál 3, 28). Han quedado suprimidas todas las naturales razones de distinción y de discriminación. Ya no hay "extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios" (Ef 2, 19). He aquí una de las dos vertientes —la principal— de nuestra hermandad.

Pero existe, además, otra vertiente: la de la carne y la sangre; de las cuales, porque pertenecen a la integridad esencial del hombre, quiso también Cristo participar: "para destruir por medio de la muerte, al que tenía el señorío de la muerte" (Heb 2, 14; Rom 8, 3-4). La carne y la sangre son fundamento de hermandad que los hombres, a través de María, le ofrendaron al Verbo. Esta vertiente de la hermandad de los hombres con Cristo —en orden a establecer la nueva hermandad de los hombres entre sí— le llega a Cristo de los hombres mismos, por medio de la Virgen Madre, que hace aquí las veces de todos los hombres, como ha dicho tan bellamente santo Tomás.

La carne y la sangre —que les son, a Cristo y a los hombres, comunes— han servido como de sacramento para la solidaridad; por la cual Cristo se ha constituido en lugar de todos los hombres para la perpetración de la obra redentora; para la instauración, en fin, de la común filiación y de la recíproca hermandad. Tanto por parte de Cristo, como por parte de los hombres.

La carne y la sangre —esta dimensión humilde de nuestro ser de hombres— son las que nos funden a todos en originaria y casi biológica unidad. Por estos caminos de la carne y de la sangre, el Verbo ha querido encontrarse con nosotros, haciéndose como uno de nosotros... Por los mis-

mos caminos, convirtiendo su cuerpo en sacramento de su oblación sacrificial —muerte—, y a través de la transformación gloriosa —resurrección, ascensión a los cielos— de esa misma carne y sangre, ha hecho llegar hasta nosotros su realidad filial fundando sobre ella la sobrenatural hermandad de todos.

San Pablo ha insistido en que los hombres hemos muerto-con, hemos resucitado-con, hemos subido a los cielos-con Cristo. Pero sabemos igualmente que el cuerpo físico, ya glorioso, del Señor, está fundamentando al cuerpo místico y, en cierto modo, identificándose con él. Es sobre este cuerpo físico —el de Cristo y el de los hombres, cada uno actuando desde su peculiar dimensión— sobre el que se fundamenta la "exterioridad" de la Iglesia y su irrenunciable sacramentalidad; en la cual, por otra parte, nuestra exterioridad de hombres encuentra el instrumento para adentrarnos en la intimidad de Cristo y para edificar en ella nuestra propia sobrenatural intimidad...

Nuestro encuentro cristiano con el mundo

El hombre es un-*ser-en-el-mundo,* según la conocida expresión heideggeriana. La frase puede ser ya muy manida, pero encierra, independientemente de cualquier filosofía particular, una enorme densidad ontológica. Cristo, que es hombre, es por ello también un ser-en-el-mundo. El mundo, pues, le pertenece constitutivamente a Cristo. El mundo de las cosas, naturalmente. Pero en aquella dimensión de trascendencia —como quiera que haya que explicarla— por la cual el mundo es para el hombre verdaderamente mundo y no sólo un conglomerado de cosas materiales. Este mundo, en tanto que mundo, dentro de la economía salvífica actual, pertenece al pleroma de Cristo. Primero, porque Cristo, a través de la Iglesia, derrama hasta él su pleroma de gracia. Segundo, porque el mundo —actualizado, realizado sobrenaturalmente— dentro del

pleroma de Cristo, por medio de los hombres, plenifica él, a su vez, a Cristo.

La natural vinculación humana de Cristo al mundo —y no ya sólo porque El sea personalmente el Verbo, lo cual es una razón suprema y anterior— da la base ontológica para que El sea, en tanto que Dios-hombre (los dos aspectos son imprescindibles) aquel por el cual, en el cual y con vistas al cual, como nos dice san Pablo, han sido hechas todas las cosas (Col 1, 16). Y el que las lleva como en peso sobre sí (Heb 1, 3) y las sostiene en el ser a todas en sí mismo. Todo lo cual debe entenderse desde una originariedad de orden sobrenatural que tiene su postrer fundamento, aparte la voluntad divina, en la unión hipostática.

Esta estructura ontológica de Cristo (Dios-hombre [ser-en-el-mundo]) —que inscribe en sí misma, insoslayablemente, a los hombres y al mundo— es la que, supuesto el plan actual divino de la salvación, da la posibilidad e impone la exigencia de la recapitulación sobrenatural de todas las cosas por Cristo, aupándolas desde sí mismo, y desde su propio aupamiento, hasta el Padre. Pero ¿está cumplido todo, dentro del plan querido del Padre, con esta recapitulación llevada a cabo por Cristo, personal e individualmente? He aquí un punto que es menester aclarar y donde se abren a nuestra inteligencia iluminados horizontes para un mejor entendimiento de la entera realidad de Jesús y de la dignidad del hombre y de las cosas. También para poder entrever la bella grandiosidad de la tarea que Dios ha querido conferir a los hombres.

San Pablo, aunque restringiéndolo al ámbito del apostolado, dice que él está supliendo en su carne, en favor del cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, lo que les falta a los sufrimientos del mismo Cristo (Col 1, 24). Es lícito elevar a plano más universal este pensamiento del apóstol. El cuerpo místico, constituido por hombres, está sometido en su realización a la ineludible acción de los hombres. Y, naturalmente, al modo de ser, a la estructura, de esta ac-

ción humana. Por de pronto, el hombre es un ser libre, y es además un ser histórico. De aquí, en primer lugar, que la tarea de los hombres en la realización del cuerpo místico sea ineludible. Y, segundo, que deba ser estructuralmente histórica.

Porque el hombre es un ser personal, su presencia en el cuerpo místico es la presencia de un ser libre y autodeterminante. Cristo nuestro Señor asume en comunidad personal a todos los hombres y, en tanto que "parte" de la comunidad, a cada uno de ellos. Antes a la comunidad que a cada una de las personas. Esta asunción ha consistido en levantarlos a su personal filiación, como se ha dicho, y constituir con ellos aquella única filiación de que nos hablaba san Agustín. Pero esta filiación tiene que aceptarla, hacerla "suya", cada uno de los hombres; y, haciéndola suya, llevarla a cumplimiento. Este cumplimiento, en su intención más profunda y originaria, tiende primeramente a realizar la comunidad. Pero, realizando la comunidad, con su quehacer, el hombre se realiza a sí mismo. En la comunidad, por supuesto. He aquí algo que no puede hacer Cristo; que le atañe intransferiblemente a cada uno de sus miembros.

Los hombres, pues, tienen que edificar la Iglesia, con su hacer libre dentro de ella en el Señor. Pero los hombres no son islas. Ni siquiera les es posible alcanzar su propia "mismidad" en solitario. Los hombres se van haciendo en el tiempo —y a través de todos los tiempos— en intercomunicación personal. Y en intercomunicación personal, a la vez que se acercan paso a paso y casi asintóticamente a su propia mismidad, van realizando las posibilidades y las exigencias del tipo específicamente humano. La historia a lo que tiende es a realizar todo ese repertorio de posibilidades que encierra en sí mismo, no ya este o aquel hombre en concreto, sino el tipo humano en general, en todo el ámbito de su circunscripción específica. El sujeto de la historia es la humanidad, no en una forma abstracta e imposible, sino en el despliegue ilimitado de sus individualidades personales, en tanto que implicadas en una totalidad. Por eso hemos hablado antes de ese acercamiento asintótico del hombre rumbo a la propia mismidad. Porque este acercamiento está pendiendo de ese otro acercamiento de la comunidad humana, en todo su ámbito específico, a la ultimidad de su realidad. Pero este acercamiento progresivo es esencialmente asintótico y no puede en sí mismo y por sí mismo lograr su consumación. Por ello la Iglesia es aquí, en este mundo, necesariamente itinerante. Sólo llegará a su "ultimación", cuando llegue a la "presencia"; es decir cuando alcanzada, según el designio de Dios, la prefijada estatura, sea, como por un "salto al límite" trascendida a una condición nueva, en la parusía del Señor, en su transformador aparecimiento.

Ahora bien, Cristo, desde su lado estrictamente humano, no es más que un individuo de la especie, sujeto también a historia y a la realización de su posibilidad humana deveniente en la intercomunicación personal, es decir en exigida función de historicidad. Se comprende por ello, no sólo que, en este ámbito más dilatado de que se hablaba antes, los hombres tengan que suplir lo que le falta a Cristo, sino aun que el mismo Cristo, en este mundo, tuviera que cumplirse humanamente en esta dimensión de historicidad en función de una auténtica intercomunicación con los hombres; la cual —no es ésta la ocasión de explicarlo— en bien determinable manera ha servido de base de sustentación, unívocamente humana, para la trascendente y sobrenatural obra redentora.

El hombre —ser constitutivamente histórico, en intercomunicación personal con todos los hombres de todos los tiempos— se va haciendo a sí mismo en el trato con las cosas. Se va realizando a sí mismo y va realizando las exigencias y posibilidades del tipo humano en general. En este trato con las cosas, los hombres, colaborando con Dios en la plenificación del mundo (el mundo es un fluente devenir bajo la acción creadora permanente de Dios), van acabando, llevando a ultimidad, el sentido de ellas. Pero

todo esto tiene un transferimiento sobrenatural en Cristo, en la Iglesia.

En Cristo, pues, por el conocimiento y el amor humano-sobrenatural de las cosas, por el uso y el manejo de ellas —desde las posibilidades últimas que al hombre se le ofrecen—; a través de las ciencias, de los saberes trascendentales —desveladores de su humilde y gloriosa verdad—; de las técnicas transformadoras de su materialidad más cercana, de las artes descubridoras y sublimadoras de su belleza, los hombres las van correalizando —y correcapitulando— llevando así a entero cumplimiento, a postrera consumación, la recapitulación del Señor. Es decir la plena actualización de Cristo en el mundo...

Cristo, —la realidad salvadora que Cristo es— se realiza, pues, continuamente en la historia. La historia —digamos la historia universal— tiene su plan, su proyecto. Un plan, un proyecto, que solamente ha podido ser fijado por Dios. El hombre, en todo caso, viene ya a la existencia dentro de este plan, de este proyecto, y dentro también, supuesto este proyecto, de una ineludible situación histórica.

El plan de la historia, según la revelación, es Cristo (Col 1, 16; 1 Cor 8, 6; Rom 8, 29; Ef 4, 4-6; etc.). Cristo es el entero proyecto, el plan perfecto del Padre. Pero Cristo es un plan de salvación. El plan de la historia es, pues, un plan de salvación. Todo lo demás está subordinado a este plan universal y único; un plan de glorificación de Dios y de deificación del hombre, con su intentada irradiación hasta el mundo.

El hombre, pues, está vocado a realizar en Cristo y desde Cristo este plan universal de salvación. Ante él, como una instancia ineludible, se abre la irrevocable disyuntiva: o cooperar a realizar este plan de salvación, o a destruirlo. "El que no está conmigo, está contra mí" (Mt 12, 30). Así los términos medios quedan eliminados. Siquiera luego

resulte que existan muchas maneras, fenomenológicamente hablando, de estar al lado de Cristo o de estar contra El.

Esta polarización antitética de las opuestas actitudes en torno al plan de salvación, podrían muy bien representarse en dos realidades y en dos nombres que tienen su expresa designación en las sagradas Escrituras: el mundo y la Iglesia. La meta de la verdadera historia humana no puede ser más que la edificación de la Iglesia. Hasta que llegue a plena madurez, a la talla adulta que Dios la tiene prefijada (Ef 4, 12-14); es decir a la realización de Cristo Señor, según toda exigencia como proyecto o plan del Padre.

Pero, por otro lado, existe "otra" historia —o, si se quiere, antihistoria— que está representada por la que podríamos llamar edificación del "mundo". El mundo así entendido no es el mundo de las realidades materiales, que es en sí mismo bueno, como hecho por Dios. Ni tampoco, sin más, el mundo del hacer humano como un fruto del saber o del querer del hombre: ese mundo, vgr., que han creado las técnicas en torno a las realidades mundanas, o el arte, o la cultura en general. Todo esto es valioso porque puede ser una auténtica expresión de la realización del hombre en función o en relación con las cosas. Y esta es la base humana, como queda explicado, para la sobrenaturalización y recapitulación de todas las cosas en Cristo.

El "mundo" de que ahora hablamos, el "mundo" en sentido bíblico es aquella superestructura —histórica por supuesto— que el "hombre de la carne o el hombre del pecado", no sin la sugestión del demonio —príncipe de este mundo—, va creando con su trato (aversivo del orden sobrenatural y aun del orden divino simplemente) con las realidades del mundo natural. No son, pues, las realidades como tales, ni los valores en ellas descubiertos o desde ellas creados, sino la actitud y decisión humanas respecto de ellos.

El "mundo" como enemigo de Cristo y del Padre (como enemigo parejamente del hombre), lo van edificando *his-*

tóricamente los hombres en la medida en que éstos se desligan de Dios en el trato con las cosas; y desligan igualmente a éstas de toda vinculación a un orden trascendente. Cuando el hombre, izado sobre su abrupta autonomía, intenta hacer de las cosas, desde sí mismo, un mundo clausurado en la más estricta aquendidad: un mundo para el hombre y desde el hombre y donde el espíritu fáustico con que el hombre se entrega a la edificación del mundo, de *su* mundo, por medio de las realidades humanas, acaba desfondado en su propia desolada finitud, en la propia nada, en que se desvanece su ser y el ser mismo de las cosas.

Pero también van edificando este "mundo" los hombres en la medida en que quieran referirse a las cosas sólo desde su desnuda realidad natural, del hombre y de las cosas, aunque no quieran desvincularlas ni desvincularse de un orden divino trascendente. No existe ya un orden natural. Todo está alzado a orden sobrenatural por Cristo en Dios. El orden natural puro, conscientemente querido, está inscrito en la órbita del pecado. No se puede volver a los elementos del mundo como dice el apóstol (ver todo el c. 2 de la carta a los colosenses entre otros pasajes). El mismo san Pablo ha dicho que esto es detentar la verdad de las cosas, sometiéndolas por fuerza a la caducidad (Rom 8, 20).

Ahora bien, este "mundo" edificado por los hombres en ausencia o en aversión a Dios —con olvido o con repulsa del orden sobrenatural— está ya juzgado. Y condenado (Jn 16, 11; cf. 15, 18 s). Este "mundo", que quiere afirmarse en sí mismo, fuera de la órbita de Cristo o en contra del mismo Cristo, ha sido ya juzgado y condenado en la muerte de Cristo. Con la muerte de Cristo y su resurrección gloriosa, el mundo de las realidades naturales queda como socavado en su propia vigencia natural, trascendido a orden sobrenatural divino. Habrá un "cielo nuevo" y una "tierra nueva" en la "novedad del cuerpo del Señor". Sobre el mundo entero de las realidades corporales, está como derramada la presencia de Cristo, el Señor. Los hombres pueden y deben encontrar esta presencia —y edificarla, además, desde la propia presencia en Cristo—. Los hombres pueden y deben encontrar a Cristo en las cosas. Y en Cristo pueden y deben encontrarse con Dios. Cristo, Dios y hombre (ser-en-el-mundo), pero que, ahora, en la gloria del Padre —y desde ella— alzándolo todo en sí mismo, llena todas las cosas (Ef 6 s), es verdaderamente para nosotros "camino". Y verdad. Y vida (Jn 14, 6).

COLOQUIO

Pregunta:

Yo me atrevería a pedir varias aclaraciones a lo que el P. Ortega ha dicho en su conferencia: a) en primer lugar, acerca de la permanencia del mundo en relación con la recapitulación de él, verificada en Cristo originaria y fundamentalmente por la encarnación, y llevada finalmente a cabo, o consumada, por lo que atañe a Cristo por la obra de su redención; b) en segundo lugar, acerca de la inmanencia y trascendencia de Dios en relación con la naturaleza humana de Cristo, es decir de cómo se cumplen en ella; teniendo, sobre todo, en cuenta que ha sido elevada a *ser* de modo sustancial hipostáticamente en el Verbo; c) en tercer lugar, supuesto que el hombre también ha sido elevado a ser personalmente en Cristo, bien que de modo accidental-sobrenatural, se pregunta cómo se verifica esto en relación con la inmanencia y la trascendencia divinas; d) finalmente, ¿qué relación tiene todo esto con la llamada dimensión de trascendencia, perteneciente a la constitutividad humana?

Respuesta:

Aunque quisiera creer que todas estas preguntas han quedado ya suficientemente atendidas en la exposición que hemos hecho en nuestra conferencia, tal vez no deje de ser oportuno que con mayor brevedad y con lenguaje más preciso, nos esforcemos, en cuanto nos sea posible, por atender a su propuesta.

a) De la recapitulación de todas las cosas en Cristo —"las de los cielos y las de la tierra"— como perteneciente al eterno designio del Padre, nos habla san Pablo en la introducción a su carta a los efesios. Por lo demás, y desde un punto de vista racional, debe pensarse que el mundo y el hombre se implican ineludiblemente. El hombre es irrenunciablemente un-ser-en-el-mundo. También Cristo, en cuanto hombre, lo es. El mundo pertenece a la dimensión constitutiva de la realidad humana. No podemos pensar abstractamente ni al mundo ni al hombre. Entonces, no puede concebirse una transformación sobrenatural del hombre sin una transformación del mundo dentro de lo posible, en la misma línea de la transformación del hombre. En ello ha insistido el Concilio Vaticano II en el c. 7 de la constitución *Lumen gentium*. Ella nos habla allí del "nuevo cielo y de la tierra nueva", a los cuales había aludido proféticamente en varios capítulos el Deutero-Isaías. De ellos habla igualmente san Pedro (2, 3, 13) y san Juan al final del Apocalipsis (21, 1), etc.

San Pablo en el bellísimo pasaje de su carta a los romanos (8, 19 s) nos sugiere el proceso de esa transformación. Las cosas han sido sometidas a servidumbre en el pecado por el hombre. Las cosas están esperando su propia liberación y redención en la manifestación —realización— de la filiación divina en los hombres. Las cosas en sí mismas no son capaces de sobrenaturalización, ni pueden realizar su propia consumación. Es el hombre, ser libre —ser temporal e histórico— el que, consumándose a sí mismo, en conexión vital con ellas, llevando hasta el cabo, "de gloria en gloria", su originaria condición escatológica de cristiano, las ha de consumar a ellas, al mundo. El mundo, por ello, va transformándose y consumándose cada día, muriendo a su aquendidad en cada momento. *Este* mundo no perdurará. "Pasa la figura de este mundo". Está pasando continuamente. Perdurará, en cambio, la "realidad" de este mundo para ser constituido con otro "esquema", con otra figura, en "otro" mundo. Habrá, como nos lo dicen los evangelios, un fin, un perecimiento de *este* mundo, pero no un acabamiento total del mundo, sino una transformada perduración. Ello entra no sólo dentro del designio divino, según nos consta por las Escrituras, sino dentro de las exigencias del mismo mundo por su relación con el hombre, que no tiene porqué ser destruida en la elevación de éste a un orden sobrenatural. Las ciencias actuales podrían ilustrarnos no poco acerca de este tema.

Pero ¿cómo será el mundo en su estado futuro escatológico? No es fácil conjeturarlo, y sería demasiado largo hablar de ello. El c. 15 de la 1.ª carta a los corintios podría proporcionar un buen rastro a nuestras conjeturas. También el estado glorioso del cuerpo de nuestro Señor, tal como nos lo muestran los evangelios, Hechos, etc. Lo que podemos afirmar, sin más, es que, desde un punto de vista cualitativo, no será ya *este* mundo, sino "otro" mundo.

b) La palabra "trascendencia" tiene una significación plural y a veces ni siquiera muy analógica— dentro de la filosofía. Los escolásticos no la han entendido de la misma manera que Kant, por ejemplo; ni éste igual que Husserl, o que Heidegger, o que Zubiri, pongamos por caso de la más reciente y, tal vez, de la más fecunda elaboración de este concepto filosófico.

En la conferencia dije que no podíamos hablar de inmanencia o de trascendencia divinas referidas a las cosas desde Dios mismo, sino desde las cosas. Dios en sí mismo es el ser, la realidad pura. Claro que por ser pura realidad es por lo que puede ser inmanente y trascendente. Pero en relación con las cosas. Dije también que en Dios inmanencia y trascendencia se implicaban. No es lícito decir, de un lado: Dios es inmanente. Y de otro: Dios es trascendente. Dios, en relación con las cosas, es inmanente porque es trascendente. Y es trascendente porque es inmanente. Si Dios no fuera trascendente —si no estuviera por encima o más allá de todas las cosas, desde un punto de vista óntico y ontológico—, en manera alguna podría ser inmanente. Ninguna cosa puede ser inmanente a otra, con esta inmanencia óntico-real, porque ninguna cosa puede estar de esta manera en lo último de cualquiera otra. Sólo Dios puede estar presente en lo último de cada cosa, porque sólo El les está comunicando la realidad que son a todas ellas. Todas las cosas son por la presencia de Dios en ellas que las hace ser. "*In Ipso sumus*", dijo san Pablo en el areópago, repitiendo las palabras de un poeta griego. Entonces Dios es inmanente-trascendente a las cosas, porque está en ellas dándoles el ser, y está más allá de ellas sobrepasando el ámbito limitado de su ser. Por este poder sobrepasarlas es por lo que puede estar dentro de ellas. Y las sobrepasa sencillamente porque es el ser o la pura realidad.

Yo he hablado aquí, como lo han hecho varios de los conferenciantes, de la trascendencia en tanto que dimensión constitutiva de la realidad humana: una trascendencia formal. Naturalmente, esta trascendencia puede ser también aplicada a Dios. Pero sólo a través de una muy delicada analogía. La trascendencia como dimensión formal de la realidad humana, viene a reducirse a esto:

yo, hombre, estoy constitutivamente afectado de esta dimensión de trascendencia, en cuanto soy un ser abierto, o una esencia abierta, y lo soy en cuanto estoy instalado formalmente en la realidad como tal. Entonces, en razón de que estoy radicalmente instalado en la realidad como tal (o en el ser y no en el ente, como diría Heidegger), yo me hallo formalmente situado en algo que es anterior a todas las realidades singulares, es decir antes de aquello que las hace ser singulares... Por eso, desde la realidad en que formalmente estoy, me puedo comunicar con toda realidad. Desde esa dimensión de realidad estoy, pues, trascendiendo todas las peculiaridades de las cosas reales.

Estoy de acuerdo con usted en que la naturaleza humana de Cristo, asumida hipostática-sustancialmente por el Verbo, se halla, respecto de la inmanencia y de la trascendencia divinas, en la misma relación que cualquiera otra realidad creada. La naturaleza humana de Cristo ha sido creada por Dios. Está siendo por la presencia inmanente-trascendente de Dios en ella. Ahora bien, esta realidad humana, respecto de la cual, considerada en sí misma, Dios es inmanente y trascendente, ha sido llevada —o elevada— desde el punto de vista personal (y como por un "salto al límite") hasta el interior de la divina trascendencia. Aquí sí que ya no podemos decir (siempre desde el punto de vista personal) que Dios esté inmanente-trascendentemente en esta naturaleza humana. Sino que Dios, el Verbo, *la está siendo* personalmente, la está comunicando su ser personal. *Es* personalmente esta naturaleza humana. Por eso el Verbo, Dios, *es* verdaderamente hombre; y este hombre *es* (en el ser personal del Verbo) verdaderamente Dios.

c) Me preguntaba usted también acerca del hombre en tanto que cristiano o miembro de Cristo, en relación con la inmanencia y la trascendencia divinas. Efectivamente, en el cristiano no se da ese "salto al límite" desde el punto de vista de una asunción hipostático-sustancial. Pero sí desde el punto de vista de una asunción personadora accidental-sobrenatural. Los padres y, después, los teólogos escolásticos —santo Tomás muy señaladamente— han hablado de cómo Cristo y los hombres constituyen en la Iglesia "una persona mística". La afirmación puede llevar sin duda el refrendo paulino. Si, en realidad —y ello es así— Cristo difunde hasta nosotros su filiación, también nos difunde su persona. San Agustín —lo ha recordado Pablo VI en la *Ecclesiam suam*— ha dicho enérgicamente: sois Cristo. Lo somos desde su comunicación

personal hasta nosotros. Nuestra persona propia en su realidad sustancial permanece íntegra, pero queda asumida sobrenaturalmente por la persona de Cristo para adquirir un nuevo modo de ser persona, por la participación en la persona de Jesús. La Iglesia es, ante todo, una *communio personarum,* en tanto que asumidas, para formar unidad, en la persona del Señor. Por eso ha podido decirse justamente que Cristo es como el yo de toda la Iglesia y de cada uno de los cristianos. Esta unión en la persona de Cristo, esta asunción sobrenatural que introduce al cristiano dentro del misterio trinitario, hace que sobrepase la barrera de la inmanencia y de la trascendencia, alcanzando otro modo de relación.

d) Por lo demás, la persona humana se constituye en la más pura dimensión de su realidad, es decir en la más pura dimensión de su trascendencia. Pero es esta dimensión de trascendencia la que hace posible la comunicación sobrenatural. Por ello la comunicación sobrenatural, la comunicación de la filiación divina por donde aquella tiene su comienzo, se hace necesariamente en la persona, es decir de persona a persona, de tú a tú. Sería interesante fundar la posibilidad de elevación humana al orden de la gracia en esta dimensión de trascendencia, es decir en esta dimensión personal y considerar desde aquí eso que se ha llamado el deseo natural de ver a Dios. Pero sería excedernos un poco. Y de una manera formal no se nos ha pedido.



Apéndice

Una encuesta sobre "El problema del ateísmo"

SIGLAS UTILIZADAS

a. (precediendo un guarismo) = edad en años.
D. = facultad de derecho.
FL. = facultad de filosofía y letras (comprende todas las especialidades de las universidades civil y pontificia).
h. = hombre.
hr. = hombre *religioso* (comprende sacerdotes, religiosos y seminaristas).
M. = facultad de medicina.
m. = mujer.
mr. = mujer con profesión religiosa.
Q. = facultad de ciencias químicas.
r. = religioso, según sentido convencional arriba indicado.
s. = seglar.
T. = facultad de teología.

OFRECEMOS los resultados de una encuesta difundida durante la celebración del curso 2.° de la Cátedra Pablo VI [1]. Bien sabemos que determinados estudios sociológicos sólo pueden realizarse y prosperar en una sociedad en la que los hombres descubren, aun en insignificantes circunstancias y modos de acción, una llamada al servicio y a la colaboración. En nuestra sociedad desgraciadamente la sensibilidad no está aún madura para colaborar responsablemente en empresas de esta naturaleza; consecuentemente, resaltan como más meritorias las prestaciones de servicio que en este orden surgen aisladas en uno u otro lugar. Por ello, al hacer públicos los resultados de la encuesta, comenzamos por expresar nuestra gratitud para cuantos colaboraron en nuestro estudio. Ellos podrán apreciar que sus opiniones han sido atentamente recogidas y analizadas y estimadas en mucho. A la vez, podremos reconsiderar cómo nace un valioso fruto en el común interés de todos.

Decimos fruto valioso no porque se ha llegado a resultados sorprendentes o novedosos, sino por lo que encierran de *servicio socializado*. Objetivamente, los resultados no pasan de modestos, de acuerdo con nuestras primeras intenciones. Puesto que nuestra finalidad inicial fue la de efectuar un simple sondeo con vistas a otro estudio más ambicioso que proyectamos realizar en breve, creímos no muy necesario apurar en nuestro caso las técnicas de encuestar. En consecuencia, no pretendemos ahora establecer resultados como *ley de situación socio-religiosa vigente* en

1. Cf. el modelo de la encuesta al final de este apéndice.

el sector universitario salmantino. *Señalamos sólo unos indicios, unos síntomas.* Esta observación ha de tenerla muy presente el lector.

De la encuesta difundida fueron recogidas 109 respuestas, que representan un escaso 20 por ciento del número medio aproximado de los participantes en las lecciones dictadas por la Cátedra. Pero nosotros estudiamos tan sólo 98. Las restantes, aun estimándolas también en mucho, han sido eliminadas en orden al estudio que pretendemos hacer; la selección obedece a la necesidad de delimitar un grupo humano homogéneo, de carácter universitario en este caso. En esta calificación universitaria quedan también incluidos sacerdotes, seminaristas, religiosos y religiosas [2], suficientemente distinguidos según puede observarse en los sociogramas presentados más abajo. Desde el punto de vista religioso hay aquí sin duda un criterio objetivo de heterogeneidad que podría llevar a anómalos resultados. No obstante, porque los *religiosos* están presentes en el mundo universitario y porque la apuntada heterogeneidad ofrece sugerentes indicios, hemos preferido mantener sus respuestas como objeto de estudio.

La naturaleza del problema tratado por la Cátedra en este curso 2.º y la libre colaboración prestada a través de las encuestas constituyen un criterio natural selectivo que debemos tener muy en cuenta. Se ha de ponderar debidamente la peculiar estructura religiosa del grupo encuestado, pues, aun limitándonos al elemento laico, globalmente integran un colectivo de excepción: en términos generales podemos afirmar que se trata de un grupo en situación religiosa positiva minoritaria. Por ello, más que representantes del sector universitario religiosamente considerado, debemos ver un grupo de *testigos de la fe* que se dirigen a nosotros, a todo el pueblo de Dios, para decirnos algo de su mundo universitario —*como testigos que también son de él*— e indicarnos las necesidades y problemas religiosos del mismo. Olvidar esta observación sería de funestas consecuencias.

2. Advertimos que, según lo convenido en las siglas, en la expresión *religiosos* quedan globalmente comprendidos los sacerdotes, religiosos, seminaristas y religiosas.

Sección I

SOCIOGRAMAS ESTRUCTURALES HUMANOS DEL GRUPO

Fig. 1: El grupo según edades, especialización universitaria y estado religioso o seglar.

	17-21 años		22-26 años		27-31 años		Totales	
Teología (T)	1 r.		16	1 s. 15 r.	1 r.		18	1 s. 17 r.
Filosofía y Letras (FL)	21	16 s. 5 r.	13	12 s. 1 r.	4	2 s. 2 r.	38	30 s. 8 r.
Medicina (M)	2 s.		4 s.		—		6 s.	
Ciencias Químicas (Q)	—		2 s.		1 s.		3 s.	
Derecho (D)	1 r.		3 s.		1 s.		5	4 s. 1 r.
Hombres: Totales	25	18 s. 7 r.	38	22 s. 16 r.	7	4 s. 3 r.	70	44 s. 26 r.
Mujeres: Totales	13 s.		9	5 s. 4 r.	6	2 s. 4 r.	28	20 s. 8 r.
Derecho (D)	1 s.		—		—		1 s.	
Ciencias Químicas (Q)	1 s.		3 r.		—		4	1 s. 3 r.
Medicina (M)	—		—		—		—	
Filosofía y Letras (FL)	11 s.		6	5 s. 1 r.	6	2 s. 4 r.	23	18 s. 5 r.
Teología (T)	—		—		—		—	

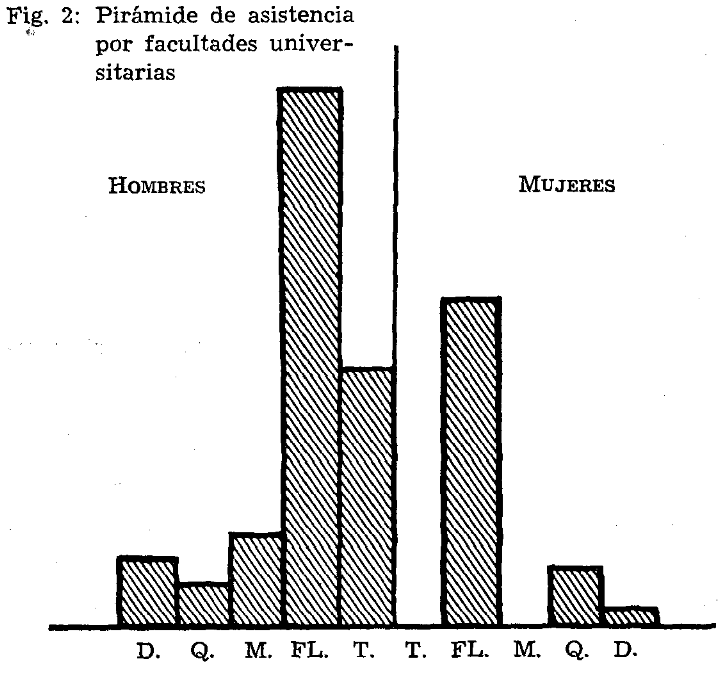


Fig. 2: Pirámide de asistencia por facultades universitarias

Fig. 3: Pirámide de edades

Hombres

Mujeres

G.1: Grupo de 17-21 años
G.2: Grupo de 22-26 años
G.3: Grupo de 27-31 años

G.3 G.2 G.1 G.1 G.2 G.3

Vemos la absoluta ausencia de mujeres en la facultad de teología; en ella sólo hay un representante seglar. Indice que responde a la actual situación socio-estructural de los estudios teológicos en España; lo cual no deja de ser un gran mal.

Es evidente que responder a una encuesta libremente es un criterio objetivo de sensibilidad e interés. Basándonos en esta norma, comprobamos que las facultades de filosofía y letras son las más representadas por elementos de madurez e inquietud humano-religiosa. Las facultades de medicina, ciencias químicas y derecho (por orden decreciente) tienen escasa representación, particularmente por el lado femenino.

En la pirámide de edades se ve que la asistencia tiende a subir del G.1 al G.2 en el sector de hombres; con sentido inverso en el sector de mujeres. Este signo de tendencias es similar, tanto considerando estos sectores en bloque como distinguiendo religiosos y laicos (cf. fig. 1). No hacemos referencia al G.3 por tratarse de edades menos frecuentes en la universidad. La respuesta femenina parece en principio anormal en un proceso de madurez.

Las religiosas comienzan a hacerse presentes en la universidad en el G.2, lo cual no deja de presentar serias dificultades de integración.

Sección II

ESTRUCTURA SOCIO-RELIGIOSA DEL GRUPO

Dividimos esta sección en dos apartados: a) *Afirmación de Dios y formación religiosa*; b) *Causas de ateísmo*. El primer apartado, bajo tres subtítulos, abarca las preguntas 2, 3, 5 y 6 de la encuesta, que tienen una relación interna lógica. El segundo apartado tiene dos subtítulos y comprende los números 4 y 7.

a) Afirmación de Dios y formación religiosa

En este apartado recogemos los testimonios dados sobre el mundo universitario respecto a: 1) afirmación y vivencia de Dios; 2) las conquistas de la técnica y la idea de lo divino, y 3) conflicto posible entre libertad humana y aceptación de Dios.

1) *Afirmación y vivencia de Dios*

Por supuesto que los 34 r. responden a las dos primeras preguntas de la encuesta afirmativamente y de modo altamente positivo. De los 64 s. solamente 6 (5 h. y 1 m.) confiesan que Dios no tiene *actualmente* significado en su vida. Los demás afirman vivir en Dios de forma que sin El "la vida no tiene sentido"[3], "todo carece de valor y de realidad". Para estos universitarios, "Dios es el quid", "el eje", "centro y parte activa de la vida", aunque la posesión de Dios es "aún inconclusa", como "tarea de quienes constantemente han de arrebatar el reino con violencia".

Quienes afirman que Dios no tiene actualmente sitio en sus vidas, se mantienen sin embargo, excepto dos, en "búsqueda de Dios", "en duda permanente, en incógnita", "permaneciendo en la idea de Dios", "buscando una vivencia que traduzca el *porqué* y el *para qué*". Búsqueda y preocupación por lo divino emparejadas con una protesta contra el Dios "pequeño, abstracto, manejable", "caricatura", "ídolo del que se ha hablado hasta el cansancio" y que "parece incomprensiblemente convivir a gusto con los injustos".

En esta protesta participan igualmente casi todos los explícitamente creyentes. Bien en una dimensión personal, bien en dimensión comunitaria. En la apertura del propio interior religioso, más de un 40 por ciento se revela así:

3. Siempre citamos así expresiones o testimonios literales de los encuestados.

poseo a Dios, pero "no al Dios de la teología o teodicea", "al Dios muerto que me enseñaron", "ajeno al mundo", y que si está en esta tierra, es "coexistiendo con quienes junto a la injusticia social albergan un Dios doméstico", "monopolizado", "un Dios para ellos con título de propiedad". Comprendiendo que la fe es también vivencia intersubjetiva, comunitaria, la mayoría refleja haber pensado seriamente, aunque con más o menos intensidad, en la projimidad atea, no creyente. En muchos se ve una madura comprensión con los ateos y un profundo sentido de responsabilidad personal en referencia a ellos: "éstos han renunciado a Dios —se dice— porque se lo hemos presentado depauperado", como "un ídolo creado por la imaginación, creado a *nuestra* imagen y semejanza y utilizado en provecho nuestro".

Tenemos, pues, una muy común visión convergente sobre la afirmación de Dios. Se busca, se intenta, se desea aceptar y religarse "al Dios vivo y verdadero", mediante la fe en el "Cristo histórico, encarnado". Unos disfrutando ya de una progresiva posesión de Dios, otros sin conseguirlo aún conscientemente, casi todos los laicos encuestados se muestran obligados a un "constante esfuerzo de purificación", a "liberarse de unas ideas esterilizantes sobre lo divino recibidas en el colegio de curas", y, mediante este proceso de personalización de la fe, conseguir —quizá demasiado en solitario— que "Dios tenga plena significación en la vida".

En este proceso de madurante purificación, Dios comienza por ser "problema" para acabar venturosamente en algunos por ser "vivencia", de forma que el "compromiso con el mundo tenga un sentido verdaderamente religioso", "ya que El ha dado a nuestra existencia sentido para Sí". Es lógico que en el transcurso de este proceso encontremos cierto confusionismo de ideas y posturas no suficientemente clarificadas. Tipificamos este fenómeno aduciendo algunas respuestas íntegramente transcritas: "No sé si aún ha penetrado profundamente la idea de Dios; creo

en que Dios existe; creo en el Dios de los *católicos*, pero este Dios no vive aún en mí con toda la fuerza" (19 a., Q., m); "sí, Dios tiene mucho significado en mi vida, pero *entendiéndolo a mi manera* y no el Dios que *me han enseñado*" (26 a., FL., m.); "es una conquista a realizar. Lucho por encontrarlo dentro de mí mismo y en los demás" (20 a., FL., h.); "no me aparto de Dios, aunque difiere un tanto del Dios de los *católicos*. Tal vez porque me dieron de El una idea *falseada*" (26 a., FL., h.) [4].

Esta línea de pensamiento religioso vivencial se confirma cuando los universitarios opinan sobre si la creencia en Dios enriquece o no la vida humana. Nos fijamos primeramente en los seglares. De entre éstos, 60 afirman de forma clara *un positivo enriquecimiento al menos teórico*; 4 varones *parecen* negar o poner seriamente en duda que la creencia religiosa reporte un *recto y teórico enriquecimiento* al hombre creyente. He aquí sus opiniones: "No lo sé; quizá sí, quizá no" (20 a., FL., m.); "para algunos es enriquecedora; para otros objetivamente empobrecedora, como ha demostrado la psiquiatría, aunque quizá íntimamente tranquilizadora" (24 a., M., m.); "puede empobrecerla o enriquecerla según los casos" (22 a., M., m); "es un recurso simbólico al que se acude o se refugia según los casos" (26 a., FL., m.). Estas son las respuestas que, en sí y en su contexto, se aprecian como más negativas desde el ángulo religioso. Para su justa valoración parece conveniente considerar otros testimonios.

Los religiosos, afirmando todos lógicamente el enriquecimiento por la creencia religiosa, se mueven *generalmente* a nivel metafísico, ontológico, o bien a nivel fáctico, experimental, pero en esfera individual. Los laicos, en cambio, afirmando lo mismo, se mueven casi exclusivamente en línea vivencial y de experiencia colectiva. Testimonian que "se enriquece la vida cuando el hombre cree en Dios profundamente", "si se vive plenamente la fe"; "un Dios verdaderamente Padre enriquece extraordinariamente nuestra vida" hasta el punto que "nos hace tomar toda la creación con entusiasmo"; "sin esta vivencia sería muy difícil encontrar el sentido del mundo, de la vida, de la acción"; "hace tomar la vida en serio" y "amplifica al máximo la capacidad de amor" "por tratarse de un Dios encarnado". Pero esta aceptación enriquece mientras no sea alienante (17 exponen esta idea). Por eso, muchos creyentes "se han empobrecido porque se hicieron un Dios a su imagen", ya que "los falsos dioses falsean a los hombres", pues "una falsa idea de lo divino anquilosa aspectos y riquezas humanas". "Por falta de convencimiento sincero", "porque abunda la práctica religiosa sin vivencia", "porque no se nos ha dado a conocer al Dios metido en la historia", "al Cristo encarnado, histórico", "presente en el testimonio de los creyentes", porque "muchos no han podido liberarse de esta falsa presentación o testimonio de Dios", muchos tienen o practican creencias religiosas alienantes, empobrecedoras. Por desgracia, "tal como se presenta muchas veces a Dios, empobrece al hombre", y "muchos se liberan de todo lo religioso para hacerse a sí mismos", para "encontrarse".

4. Los subrayados son nuestros.

A la luz de estos testimonios, cada uno puede ahora valorar los arriba citados como más negativos.

2) *Las conquistas de la técnica y la idea de Dios*

Partamos de una estadística. Los números absolutos son exactos, pero los porcentajes son aproximados.

	Hombres	Mujeres	TOTALES
Favorecen..........	17 s. (39 %) 16 r. (63 %)	9 s. (45 %) 1 r. (12,5 %)	43 (44 %)
No favorecen......	27 s. (61 %) 10 r. (37 %)	11 s. (55 %) 7 r. (87,5 %)	55 (56 %)

Es notable la diferente perspectiva en que se colocan los encuestados. Unos, desde un ángulo metafísico y por la necesaria (para el creyente) no-contradicción entre fe y razón, afirman que las conquistas de la técnica favorecen la idea de Dios. El servicio que este progreso hace al mundo religioso es valorado de forma absoluta, sin referencia directa al hombre. Cada avance técnico-científico es como una nueva teofanía por cuanto se revela un poco más la grandeza de Dios encerrada en las cosas, imágenes suyas. Esta tendencia es la preferida por los religiosos varones (63 por ciento), mientras que las religiosas son las más decididamente dispuestas a colocarse en lo experimental. En este primer subgrupo, 5 (3 h. y 2 m.) aseguran que el progreso técnico favorece de *hecho* las ideas religiosas.

Más son los que consideran que el progreso técnico-científico no favorece las ideas religiosas. Todos parten de datos de experiencia. Con este punto de partida, solamente dos elaboran sus juicios con clara proximidad al ateísmo científico. Más abajo recogemos sus testimonios. Los demás (53 encuestados; 54 por ciento del total) o se limitan a los datos de experiencia de donde parten o, dando un paso más, admiten la *posibilidad teórica* de que el progreso favorezca la vida religiosa. Pero diversas causas anulan en la práctica esta posibilidad teórica. Según orden de preferencia, las causas principalmente aducidas son: la ignorancia religiosa, el ateísmo y el orgullo. Estas debemos coordinarlas con las causas del ateísmo estudiadas en el siguiente apartado. Ahora decimos sólo que también aquí la ignorancia religiosa ha atraído la atención de los universitarios. Ignorancia agravada por "la postura de defensa adoptada por la Iglesia ante estas conquistas".

Se observa también que ciencia y técnica "purifican la idea de Dios-fontanero", y "esta desmitificación a largo plazo reportará a la religión grandes ventajas que la Iglesia no ha sabido asegurar". Mientras tanto, la ignorancia religiosa y la opción previamente tomada por Dios o contra Dios, condiciona el signo de incidencia de lo técnico-científico sobre la religión. La opción atea se ve confirmada por las conquistas del hombre moderno, como también la opción teísta se ve consolidada. Pero la mayoría de los creyentes "no ha optado aún profundamente por Dios" y "la postura religiosa está viciada por la ignorancia y por el tradicionalismo deformado y deformante". En esta situación, y careciendo de positiva orientación, "el progreso hace que la idea de Dios se eclipse progresivamente en el pueblo". En esta carencia, el hombre contempla sus propias conquistas y "en su orgullo acelera el olvido de lo divino".

Ejemplificamos estas tendencias con algunos testimonios:

1.—"Las conquistas de la técnica favorecen la idea de Dios, pues éstas son una manifestación de Dios, manifestando a la vez que no hay oposición entre ciencia y religión" (19 a., FL., m.).

2.—"Por supuesto que sí. La evolución de la naturaleza tiene un bien en sí misma, un inmenso valor divino: todo es de Dios" (23 a., T., hr.).

3.—"A modo de análisis fenomenológico de la realidad, creo que no sólo no favorecen sino que incluso perjudican" (19 a., FL., h.).

4.—"Históricamente, no. Es una consecuencia más de la deformación que alienta la actitud religiosa" (23 a., FL., h.).

5.—"De hecho, en algunos, muy pocos, sí. En general tiene efectos contrarios" (23 a., FL., m.).

6.—"Hoy parece que no. Esto creo se debe a que el mundo actual antes de ser técnico era ateo y a que la idea tradicional de Dios no convence" (25 a., FL., mr.).

7.—"Más que conquistas de la técnica, de la ciencia. No favorecen esta idea. Actualmente la idea de Dios es inconsistente por el progreso de la ciencia, que si no puede dar una demostración de la inexistencia, se basta a sí misma para resolver los problemas de los no creyentes y algunos de los de los creyentes" (24 a., M., h.).

8.—"Para un científico, las conquistas carecen siempre de valor religioso" (26 a., FL., h.).

3) *Libertad humana y aceptación de Dios*

La pregunta 6.ª de la encuesta plantea si la afirmación de Dios limita o no la libertad del hombre. Las respuestas estadísticamente son:

	Hombres	Mujeres	Totales
Sí limita............	11 10 s. 1 r.	4 s.	15 14 s. 1 r. (15,5 %)
No limita...........	59 34 s. 25 r.	24 16 s. 8 r.	83 50 s. 33 r. (84,5 %)

En el conjunto de las respuestas en ningún momento se trasluce la clásica y popular dificultad surgida a propósito de libertad humana y predestinación divina. El grupo se mueve en otros planos.

El 84,5 por ciento de los encuestados (y 78 por ciento de los laicos) afirman rotundamente que no hay limitación por aceptar a Dios. La mayoría, no contentándose con una escueta afirmación, añade que la creencia religiosa posibilita y potencia la libertad.

La reflexión que este subgrupo hace sobre el binomio cuestionado, responde a un pensamiento filosófico o religioso precristiano. Es decir sólo existen dos referencias explícitas a la libertad específicamente cristiana, al nuevo modo de ser que nos ganó Cristo y en el que progresivamente debe realizarse el cristiano a medida que *se libera de la economía de la ley*. Con esta observación nos abrimos camino para descubrir una posible coincidencia de fondo

en las divergentes opiniones expuestas. Aclaran esta idea los testimonios siguientes:

1.—"La afirmación de Dios no limita la libertad del hombre ni mucho menos. Dios es *por ahora* el mejor complemento de mi libertad. *Endereza mis pasos* y sé que labrará para mí un puesto en la vida" (21 a., FL., h.).

2.—"Creo que no; al contrario, el hombre es más libre cuando tiene a Dios, pues *está libre de muchas cosas que le atarían* de no ser así" (24 a., FL., h.).

3.—"Sí. Aunque en el caso de la religión católica creo que los límites están sobre todo *en la obligatoriedad de los mandamientos, cláusula aplicable a otras religiones también*" (26 a., FL., h.) [5].

Coinciden en una concepción ético-religiosa de la libertad en economía de ley precristiana. Concepción carente de la *ontología bíblico-paulina* de la libertad. Concepción de la libertad, por tanto, insuficiente desde perspectivas cristianas. En este plano creemos ver una convergencia de pensamiento de los que niegan la limitación en la aceptación de Dios y de la mayoría de los que afirman lo contrario. De esta forma resultan coherentes las respuestas dadas a esta pregunta 7 con las formuladas sobre el enriquecimiento derivado de la vivencia de Dios (pregunta n. 3).

Aunque las formulaciones sobre ambas cuestiones sean aparentemente diferentes, están igualmente condicionadas por la ignorancia religiosa y por una insuficiente imagen del Dios de los cristianos. Por eso, esta insuficiente formación religiosa sobre la libertad —que lleva a conflictos de pensamiento— arranca igualmente protestas. Comprobémoslo: "Afirmo, porque así se experimenta, que Dios no limita al hombre; pero tal como nos muestra la Iglesia a Dios, afirmo que el hombre está totalmente limitado" (25 a., FL., h.). "En muchos casos concretos, sí hay limitación, por

5. Los subrayados son nuestros.

la mala presentación que los cristianos hacemos de Dios" (23 a., FL., h.). "No limita la libertad; pero *tomar partido* por la Iglesia ahorra el pensar a muchos, porque el clero (que es el único que puede hablar) difunde ideas de obediencia despersonalizadora" (26 a., D., h.). Esta *alienante* aceptación de Dios queda sintetizada en la respuesta de un sacerdote: "La aceptación del verdadero Dios no limita; del que a veces nos sacamos de la manga, sí" (31 a., T.).

Después de estos testimonios, es probable que todo cristiano pueda encontrarse en situación más favorable para *comprender* juicios más extremos: "El creer o no creer obedece a resortes psicológicos, incluso físicos. Así, para mí esa afirmación limita mi libertad. Para otros, la realiza o plenifica" (24 a., M., h.).

b) Causas de ateísmo

En este segundo apartado recogemos el testimonio correspondiente a las preguntas 4 y 7 de la encuesta. En la primera parte, se valoran las diversas causas aducidas. En la segunda, se exponen las opiniones de los encuestados sobre la posibilidad de la realización de Dios en un mundo de injusticia social.

1) *Valoración de causas*

Todas las causas sugeridas como posibles han sido confirmadas como reales por los encuestados. Como excepción, tres religiosos varones no han logrado ver ateísmo ni sus causas en los medios universitarios que integran.

El factor más eficiente de descristianización y de ateísmo en el mundo universitario es *la falta de testimonio de la Iglesia*. Son 57 (58 por ciento) los que ven en la Iglesia misma, como antitestimonio, la causa primera de ateísmo. Esta opinión queda clasificada de la forma siguiente:

	Hombres	Mujeres	Totales parciales
Seglares	24 s./44 (54,5 %)	12 s./20 (60 %)	36 s./64 (56,25 %)
Religiosos	16 r./26 (61,5 %)	5 r./ 8 (62,5 %)	21 r./34 (61,75 %)
Totales	40 h./70 (57 %)	17 m./28 (60,5 %)	57/98 (58 %)

Las proporciones indicativas son afines en los 4 sectores del grupo. Señalamos unas tendencias: los seglares, especialmente varones, tienden a prestar menos atención a esta causa del antitestimonio de la Iglesia que los religiosos. La esfera de preocupación laica tiende a colocarse en otra dirección, como vemos a continuación. Las religiosas son las más sensibles en este punto estudiado.

La *ignorancia religiosa*, unida al *tradicionalismo deformado*, ocupa el segundo puesto en la valoración de factores de ateísmo. Sobre estas dos causas la clasificación es como sigue:

	Ignorancia	Tradicionalismo
Hombres seglares	28/44 (63,5 %)	26/44 (59 %)
Hombres religiosos	10/26 (38,5 %)	8/26 (30,7 %)
Total hombres	38/70 (54 %)	34/70 (48,5 %)
Mujeres seglares	14/20 (70 %)	8/20 (40 %)
Mujeres religiosas	2/ 8 (25 %)	2/ 8 (25 %)
Total mujeres	16/28 (57 %)	10/28 (35,7 %)
Total	54/98 (55 %)	44/98 (45 %)

Los índices de laicos en ambas columnas son claramente superiores. Respecto al factor ignorancia, los índices correspondientes a hombres y mujeres son similares, con ligera superioridad a favor de las mujeres; respecto al tra-

dicionalismo (no tan influyente como la ignorancia), la distancia de índices es mayor y de signo masculino. Por lo dicho más arriba en referencia a la afirmación de Dios, era previsible que los laicos prestasen atención a los efectos ateizantes de la ignorancia religiosa. Más que en el antitestimonio, los laicos tienden a descubrir en la mala educación religiosa recibida —falsa idea de lo divino— la causa principal del apartamiento universitario de Dios. Matizando más, debemos añadir que los universitarios seglares *relacionan la ignorancia con la falta de testimonio de la Iglesia, en el sentido de que ésta ha cumplido deficientemente su ministerio de la palabra, su función docente, su misión educativa.*

Los religiosos, en referencia a la afirmación de Dios, se mostraban en tendencia metafísica o experimental-individualista. Ahora, vuelven a mostrarse *personalmente* más satisfechos con la educación religiosa recibida, y, en consecuencia, se encuentran menos dispuestos a reconocer la ignorancia religiosa como fuente principal de ateísmo. O quizá, en visión más global y radical, prefieran mantener su posición de que es la falta de testimonio de la Iglesia, *en todos sus aspectos,* la raíz primigenia de ateísmo. Añadamos que algunos religiosos revelan aquí considerar el fenómeno en projimidad, dimensión no tan claramente reflejada en su reflexión sobre el enriquecimiento o empobrecimiento de la creencia en Dios.

La *injusticia social* es estimada por 38 (38,75 por ciento) como causa realmente eficiente de ateísmo en los medios universitarios. El índice de observación es de favorable signo femenino, particularmente respecto a las religiosas (50 por ciento), siendo por el contrario los religiosos varones los que se muestran menos partidarios con esta opinión. Más adelante volvemos sobre este tema, al hablar de la posible realización de Dios dentro de la injusticia social.

La molicie, el lujo, erotismo, afán de poder como factor de ateísmo merecen 35 votos (35,7 por ciento). Las preferencias son de signo inverso al mostrado respecto a la injusticia social. Proporcionalmente son los varones religiosos los que tienden a ver en este punto un factor de ateísmo. Y tras los laicos (hombres y mujeres sucesivamente) las religiosas. Algunos acusan con dureza *el lujo y el afán de poder en la Iglesia.*

El *ambiente familiar* apenas ha merecido atención en el análisis efectuado: 7 votos (3 r. y 4 s.). Esta causa queda valorada, pues, en último lugar. Buscando posibles explicaciones, se puede pensar que los encuestados están satisfechos con la aportación religiosa de sus familias, o que estiman que la familia ya ha abdicado de esta misión; consecuentemente, atendiendo al contexto de las respuestas en conjunto, *parece* que los encuestados *tienden* a ver en los religiosos, sacerdotes, jerarquía *—profesionales de esta tarea educativa—* a los únicos responsables de la deficiente formación e ignorancia religiosa y del tradicionalismo (en cuanto deformado y deformante) que arrastran al ateísmo.

Estimamos interesante para el lector transcribir algunos testimonios:

1.—"Pienso que son dos las causas principales: un tradicionalismo deformado y la ignorancia religiosa; esta última debida a la falta de testimonio profundo y auténtico del clero" (21 a., D., m.).

2.—"Mientras la marcha en la Iglesia sea como a lo largo de la historia: con afán de poder, riqueza, lujo, intolerancia, habrá ateísmo justificadísimo" (26 a., FL., m.).

3.—"No existe en mi ambiente como religiosa. En mi ambiente como estudiante, la falta de testimonio de la Iglesia y la ignorancia religiosa" (28 a., FL., mr.).

4.—"La injusticia social y la falta de testimonio son los únicos factores" (22 a., M., h.).

5.—"La falta de testimonio de la Iglesia produce repugnancia de todo lo que ella predica" (19 a., FL., h.).

6.—"La injusticia social unida a la falta de testimonio de la Iglesia, comprometida con los poderosos; si a esto unimos la ignorancia religiosa, proveniente de la separación real existente entre el pueblo y sus pastores, la conclusión es clara" (20 a., FL., hr.).

7.—"Falta de testimonio público, externo y comunitario de la Iglesia. Oportunismo y triunfalismo de la Iglesia visible. Es fuente más principal de ateísmo el orgullo y la soberbia triunfalista de la Iglesia que el pretendido orgullo subjetivo del ateo" (23 a., FL., h.).

8.—"Creo que Dios es dejado de lado al mismo tiempo que una *religión establecida,* precisamente por *establecida.* La religión deja de ser un *encuentro personal* al convertirse en algo obligado, habitual y que parece ser fundamento y presupuesto de una forma de vida falseada y cínica" (24 a., FL., h.).

2) *Realización de Dios dentro de la injusticia social*

Como la injusticia social ha sido estimada como causa generadora de ateísmo en los medios universitarios, consideramos lógico incorporar ahora el testimonio censado en la 7 y última pregunta de la encuesta: ¿es posible la realización de Dios dentro de la injusticia social?

Estadísticamente, las respuestas son éstas:

	Hombres	Mujeres	Totales absolutos
Es posible.......	18 (9 s. / 9 r.)	6 (6 s. / 0 r.)	24/94 (25,5 %)
Es imposible...	51 (34 s. / 17 r.)	19 (13 s. / 6 r.)	70/94 (74,5 %)
En blanco.......	1 s.	1 s. y 2 r.	Los porcentajes se hacen sobre 94 resp.

Esta cuestión está clasificada de la forma siguiente: quienes *niegan rotundamente la posibilidad* de la realización cuestionada integran el 74,5 por ciento; quienes *admiten alguna posibilidad* siquiera teórica o metafísica suponen un 25,5 por ciento. Después veremos que este número queda reducido a un 16 por ciento, teniendo en cuenta la imposibilidad práctica u otras perspectivas consideradas por los encuestados.

Viendo la cuestión "desde Dios", se afirma la posibilidad (metafísica) que El —y su gracia— tiene para abrirse paso a través de la injusticia social y establecerse entre los hombres. "Desde el hombre en abstracto", separado de la sociedad y de la historia, también se admite la posibilidad que éste tiene de aceptar a Dios y religarse a El. Son 24, con proporción relativa mayoritaria de varones religiosos y universitarias seglares, en los que se aprecian estas tendencias. Entre ellos se observa cierto olvido del hombre concreto y del pueblo que ha de acoger el mensaje, un estilo más académico o escolar, muestras de una concepción triunfalista e individualista del cristianismo y matices de una *ascética de la resignación.* Pero, como hemos apuntado, algunos completan su opinión incorporando referencias a otras dimensiones, por lo que sus proposiciones presentan diversidad de contenido. Así, por ejemplo, algunos ven la *posibilidad* de hacer el reino de Dios desde el ángulo de la esperanza; es decir para el creyente es realizable la tarea de luchar "con todas sus fuerzas para conseguir la justicia" a fin de que Dios pueda "realizarse entre los hombres". Otros hablan de la imposibilidad práctica que encuentran los hombres y los pueblos que padecen la injusticia. Valoradas, pues, estas notas diferenciales, quedan en 15 (16 por ciento) los que ven absolutamente posible la realización de Dios dentro de la injusticia social.

Integrado principal y proporcionalmente por seglares varones y religiosas, el otro subgrupo tiende a interpretar la cuestión desde la experiencia que le proporciona el contacto con el pueblo, con los hombres. Se aprecia un estilo

más vivo, opiniones de carácter más vigoroso y un sentido más comunitario de la fe. Su esfera de atención gira en torno del hombre y del pueblo a quien se dirige el mensaje; se tiende a ver el reino de Dios en el hombre de carne y hueso, inmerso en la historia y en la sociedad. Hablan de imposibilidad de modo contundente. Las respuestas suman el 74,5 por ciento, pero *prácticamente* engloban el 84 por ciento, según lo indicado en el párrafo anterior.

Esta pregunta es la que ha merecido respuestas más amplias y más maduras. Síntoma de que la cuestión interesa grandemente. Para respetar en lo posible la riqueza expositiva originaria y poder así reflejar mejor las tendencias del grupo, permítasenos ofrecer testimonios en número más abundante que en otras ocasiones.

1.—"Sí, es realizable, porque individualmente el cristiano puede vivir su cristianismo" (28 a., FL., m.).

2.—"Según mi criterio, sí. Mas el mundo está muy materializado debido a las circunstancias, y todo lo atribuyen a la injusticia social" (24 a., FL., m.).

3.—"Sí, de parte del *ajusticiado* y de *toda buena voluntad*. Creo positivamente que no conocemos a Dios en su *capacidad de creación* y de vencer, precisamente en la PERSECUCIÓN, por medio del AMOR PATERNAL SOBRENATURAL" (20 a., FL., hr.).

4.—"Dios puede superar la injusticia y estar presente a pesar de ella" (22 a., T., hr.).

5.—"Teóricamente sí, por la eficacia de la palabra y gracia divinas. Prácticamente dudo de que se pueda; es muy difícil" (23 a., T., hr.).

6.—"Sí, en efecto. Por el mayor campo de actividad que se puede realizar si existe empeño en ello y optimismo" (25 a., M., h.).

7.—"Imposible. Mientras el *estómago* esté vacío es inútil el evangelio. Las palabras serán como piedras arrojadas en ese estómago vacío. Además, ¿quién va a hablar de Dios, de amor, de justicia, a un ser que no tiene qué comer?" (20 a., FL., h.).

8.—"Se trata de saber qué idea de Dios se tiene. Durante siglos *Dios se ha realizado* en medio de un enorme cúmulo de injusticias sociales" (22 a., M., h.).

9.—"Tal vez, con un Dios deformado, si es posible" (20 a., FL., h.).

10.—"Me parece que Dios *no es descartado* de este maremágnum. Lo que pasa es que es un Dios tan PARTICULAR que a veces resulta hasta ser como un MONIGOTE, movido hacia una u otra conveniencia. ¡Aunque ya sé que éste no es nuestro Dios, que no se puede realizar y manifestar como quien es para nosotros!" (21 a., FL., m.).

11.—"Me parece que dentro de la injusticia social nunca se realizará un Dios verdadero tal como es, sino que aparecerá un *Dios* pequeño, irreal, ficticio" (26 a., Q., mr.).

12.—"El hombre tiene en sí mismo —es— un valor religioso y sería absurdo, si no criminal, querer realizar a Dios pisoteando al mismo tiempo al hombre. *La religión son los hombres*" (24 a., FL., h.).

13.—"No. El *caldo* del cultivo del hombre es lo social. Si esto falla, es imposible su realización (la del hombre y la de Dios). De aquí que no me explico por qué el clero no se pronuncia" (26 a., D., h.).

14.—"La historia demuestra que *realización de Dios* al uso de cada época ha significado injusticias sociales. El momento actual no ha visto cambiar aún esta constante, al menos en los sectores más amplios" (24 a., M., h.).

15.—"Nunca es posible. La realización de Dios está exigiendo la transformación del orden temporal. La aceptación silenciosa, por parte de la Iglesia, de estructuras injustas y su positivo compromiso con ellas es un factor histórico de ateísmo" (23 a., FL., h.).

16.—"Habrá quien sepa descubrir a Dios en la injusticia social. Pero lo normal es que se confunda justicia, economía, estado, Iglesia, Dios. En una situación de injusticia en la que toda clase de dirigentes se declara católica, es fácil llegar a confundir a estos hombres con la idea que dicen creer. La injusticia social —sin discusión, el mayor antitestimonio de nuestra época— favorece el ateísmo" (24 a., FL., h.).

17.—"No. Donde no hay justicia social falta el testimonio colectivo del Dios-Amor. La injusticia social es campo abonado para el ateísmo, al menos práctico" (25 a., Q., mr.).

Vemos la fuerza con que, de uno u otro modo, el 84 por ciento de los encuestados denuncia la injusticia social, no sólo *como frontera que impide* el paso de Dios al mundo, sino *como eficiente factor que le arranca* de entre los hombres que anteriormente le habían aceptado. En estas reflexiones hay ponderación de pensamiento, pues existe una lógica interna sobre la que llamamos la atención.

En efecto; cuando valoran las causas del ateísmo *en los medios universitarios,* la injusticia social no ocupa el primer puesto, aunque es suficientemente destacada en la jerarquización de factores. Ven en los contrasignos de la Iglesia y en la ignorancia y tradicionalismo religiosos deformantes los factores ateizantes más eficientes. Si el grupo encuestado hubiera sido obrero, es presumible que no hubiera puesto el acento en la ignorancia sino en la injusticia. Pero los encuestados son universitarios, y, sin decirlo, responden a una situación sociológica de la universidad. Por una parte, así lo revelan, porque manifiestan que el bagaje religioso con que llegan a la universidad es insuficiente para el enfrentamiento que han de aceptar con un mundo pluralista, a niveles de pensamiento más profundos, y a través de un largo proceso crítico de maduración religiosa en el que se plantean problemas para los que necesitan orientación y respuestas sólidas de la Iglesia. Sin duda, la juventud obrera tiene problemática de características diversas en esta línea.

Por otra parte, al ser hombres que cultivan la inteligencia aprecian el papel rector de las ideas y sienten la necesidad de éstas para gobernar el mundo religioso. Finalmente, revelan una situación socio-universitaria en la que son escasísimos los componentes procedentes de familias obreras; consecuentemente, la gran masa universitaria sólo puede padecer en áreas humanas más reducidas la injusticia social, de modo que ésta no puede producir sobre la vida religiosa los mismos efectos que en ambientes obreros.

Por el contrario, cuando la reflexión pasa los límites de las aulas y abarca zonas humanas más amplias y más oprimidas por la injusticia social, honradamente piensan con el mismo vigor y radicalidad que los obreros. Este contraste de pensamiento respecto a dos situaciones sociológicas objetivamente diversas habla de *apreciable maduración* y de *objetividad de juicio* en el colectivo universitario encuestado, que habrían de tenerse muy en cuenta. Especialmente válido respecto a laicos varones.

CONCLUSIONES

Comenzamos diciendo que no se trataba de establecer *leyes* sobre una situación socio-religiosa universitaria, sino de informar sobre las *tendencias o síntomas* descubiertos en y por *un grupo de testigos* de la fe y del mundo universitario. Sin duda, todos estos síntomas habrán sido ya observados a lo largo de la lectura. No obstante, se nos permitirá recoger brevemente los principales.

1.—Es apreciable la ELEVADA CALIDAD religiosa y humana de este grupo, merecedor de ser escuchado en su testimonio.

2.—Siendo obvio en el religioso, el sector laico vive la FE EN PROFUNDIDAD. Aunque se observan deficiencias, su religiosidad es de comunión con los hombres y con el mundo. La viven con esfuerzo y de forma muy meritoria; muchos, en búsqueda constante y arriesgada. EN ESPERA —QUIZÁ CON DESESPERANZA— DE UNA ORIENTACIÓN LÚCIDA Y SERIA de cara

a la ciencia y a la técnica, a la libertad y otros muchos problemas que tienen planteados.

3.—Excepto 3, todos dan por supuesto, como un hecho inconcuso, EL FENÓMENO DEL ATEÍSMO en la universidad. Fenómeno sobre cuya intensidad y extensión nada se puede deducir, pero que es interpretado COMO PRODUCTO DE LOS CONTRASIGNOS DE LA IGLESIA, SACRAMENTO UNIVERSAL DE DIOS EN EL MUNDO. En el análisis de este hecho, la falta de testimonio de la Iglesia ocupa el primer lugar de valoración de factores históricos ateizantes. Es claro que sociológicamente (no teológicamente) *Iglesia* todavía significa jerarquía, clero, religiosos. Por eso, se involucra también en esta falta de testimonio, y como contrasigno también, la ignorancia y el deformante tradicionalismo religiosos, porque de esto es responsable la misma Iglesia. A ésta también se le acusa de afán de lucro, poder, lujo, etcétera.

4.—LA INJUSTICIA SOCIAL es valorada también como factor del ateísmo de los universitarios. Considerada en relación a otros sectores más que al suyo propio, califican a la injusticia social como el GRAN IMPEDIMENTO para la realización de Dios entre los hombres.

5.—Los religiosos varones muestran cadencia a lo escolar, metafísico y trascendente. No así las religiosas, de opiniones afines a las de los laicos varones, sintonizados con la vida real de los hombres.



MODELO DE LA ENCUESTA

1.—Edad..., Sexo..., Facultad..., Profesión...

2.—¿Tiene Dios significado en tu vida?

3.—La creencia y vivencia de Dios, ¿empobrece o enriquece la vida humana?

4.—¿Cuál es la causa principal de ateísmo en tu medio ambiente:

—ambiente familiar?

—tradicionalismo deformado?

—injusticia social?

—falta de testimonio de la Iglesia?

—ignorancia religiosa?

—otras? ...molicie?, lujo?, erotismo?, afán de poder?

5.—Las conquistas de la técnica, ¿favorecen la idea de Dios?

6.—La afirmación de Dios, ¿limita la libertad humana?

7.—¿Es posible la realización de Dios dentro de la injusticia social?
